

شرح عز الفرائد

شرح منظومه حکمت

حاج ملاهادی سبزواری

قیمت امور عامه جوهر عرض

ماہنام
مندی محقق و توشی هیکو ایر و تسو

تهران ۱۳۶۰

McGill University Libraries

B 5074 S3 1981

Sharḥ Ghurar al-farā'id, yā, Sharḥ-i



3 001 221 471 X



McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library

Acquired
with funds from the
Aga Khan Foundation

یادبود
آغاز پانزدهمین قرن
هَجَرَتِ رَسُولِ الْكَرِيمِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

B5074

S3

1981

v. 1

Ishmin

7250

16-10-87



دانشگاه مکه مکمل

دانشگاه مکه مکمل، مونترال-کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
بازگشت کار از دانشگاه تهران



دانشگاه تهران

شرح غرر الفوائد

7 NOV 1984

ISLAMIC STUDIES LIBRARY

شرح منظومه حکمت

حاج ملاهادی سبزواری

قسمت امور عامه جوهر عرض

با اهتمام
مندی محقق و توشی هیکو ایرتسو

تهران ۱۳۶۰

سلسله دانش ایرانی

۳۷

زیر نظر

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

وابسته تحقیقاتی دانشگاه مکیل

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مکیل

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه گلشن چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکز فروش : فروشگاههای انتشارات دانشگاه تهران

و کتابفروشی طهوری

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال،

شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

- ۱ - شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸: چاپ دوم ۱۳۶۰)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله های از فارابی و دیگران و تحقیق درباره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (زیر چاپ)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر

بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ - الدرة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمدتقی استرآبادی ، به اهتمام محمدتقی دانش پڑوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جر و سلیمان . پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی ، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ، به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ - شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی .

- باهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی بوسیله دکتر سید جعفر سجادی (زیر چاپ)
- ۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (زیر چاپ)
- ۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)
- ۳۰ - معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین الدین معروف به شهید ثانی ، با مقدمه فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمه انگلیسی از پروفیسور ایزوتسو درباره علم معنی شناسی در اسلام ، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ)
- ۳۱ - زادالمسافرین ناصر خسرو (متن فارسی براساس نسخه ای کهن) ، باهتمام پروفیسور ویکتور (آماده چاپ)
- ۳۲ - زادالمسافرین ناصر خسرو (ترجمه انگلیسی بامقدمه) ، از پروفیسور ویکتور (آماده چاپ)
- ۳۳ - شرح قبسات میرداماد ، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد علوی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)
- ۳۴ - شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام ، عبدالرزاق لاهیجی ، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ) .
- ۳۵ - نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (زیر چاپ)
- ۳۶ - المبدأ و المعاد ، شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا ، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)
- ۳۷ - شرح غرر الفرائد (چاپ دوم شماره ۱)

مطالب کتاب

| | |
|--|------------|
| پیشگفتار از دکتر مهدی محقق | سه - شش |
| چگونگی گردآوری کتاب از دکتر مهدی محقق | هفت - نه |
| شیعه نگهبان اسلام در دو بُعد تزکیه و تعلیم از استاد حسن سعید | ده - هیجده |
| متن غرر الفرائد | ۳۱ - ۱ |
| شرح غرر الفرائد | ۱۸۷ - ۳۵ |
| حواشی و تعلیقات از سبزواری و هیدجی و آملی | ۵۸۷ - ۱۹۱ |
| فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات | ۶۶۲ - ۵۹۱ |
| فهرست نام اشخاص و فرقه‌ها و کتابها | ۶۷۵ - ۶۶۵ |
| فهرست مطالب شرح غرر الفرائد | ۶۷۹ - ۶۷۶ |

پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

نخستین چاپ این کتاب که نخستین دفتر از «سلسله دانش ایرانی» بود در سال ۱۳۴۸ هجری شمسی چاپ و منتشر گشت و این در زمانی بود که در دانشگاههای ایران فقط افراد انگشت شماری به فلسفه اسلامی عنایت می ورزیدند و به دنبال آن متجاوز از سی کتاب که فهرست آنها در آغاز انتشارات مؤسسه آمده مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت و بر جهان دانش عرضه گردید.

این مؤسسه که از آغاز تأسیس تا کنون بدون وابستگی و تعهد به دستگاه و مقام خاصی به فعالیت علمی خود ادامه داده همواره با مشکلات فراوانی روبرو بوده ولی هیچگاه از پای نایستاده و در تقلب احوال و برخورد با مضایق از کیفیت صوری و مادی کار نکاسته و با آنکه بار مسئولیت تحقیق و تهیه مواد و اشراف و نظارت آن بر عهده یک تن بوده از نظر کیفیت نیز از مؤسسه‌ای که از عِدّت و عُدّت برخوردار بوده‌اند باز پس نمانده است.

در این سلسله از انتشارات دانشمندان شناخته و ناشناخته این سرزمین از ابوالعباس ابرانشهری و ابوزید بلخی تا میرزا مهدی آشتیانی و شیخ محمد تقی آملی دو فیلسوف همزمان ما و ده‌ها فیلسوف و متکلم و عارف و منطقی که در هزار و چند صد سال گذشته با آثار خود این خطه از جهان را به نور دانش و معرفت منور ساختند بصورت مطلوبی به دنیای علم

شناسانده شدند. متفکران شیعه همچون صدرالدین شیرازی و میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و حاجی ملاهادی سبزواری که نام و آوازه آنان از دروازه‌های این کشور فراتر رفته بود اکنون مورد شناسائی قرار گرفته و آثارشان در دست ترجمه و تحقیق و کنجکاوی و پژوهش است. ترجمه انگلیسی شرح منظومه سبزواری که بوسیله ما (نگارنده و پروفیسور ایزوتسو) انجام شد و نسخه‌ای از آن به کتابخانه‌ها و آکادمی‌های دنیا راه یافت و نام او در کتابهای تاریخ فلسفه و دائرةالمعارف‌های فلسفی وارد شد برای همیشه این اندیشه را که فلسفه اسلامی به این رشد اندلسی ختم گردیده است منسوخ کرد چه آنکه پس از ترجمه لاتینی تفسیر مابعدالطبیعه ابن رشد که خاتم کتابهای فلسفی اسلامی محسوب می‌شد برای نخستین بار بود که کتابی جامع در فلسفه مابعدالطبیعه یا علم الهی از محدوده جهان اسلامی پافراز گذاشت و چند صد سال خلأ فلسفی متوهم را پر ساخت. با تأسف باید گفت آنچه را که سبزواری درباره حکمت و دانش گفته بر دوره ما نیز صادق است که :

« حکمت همچون فرمانروائی گشته که مردانش بر او شوریده‌اند بی‌خبر از آنکه خیر و صلاحشان در اینست که از او حمایت کنند و بدو پناه آورند خاصه علم الهی که ریاست کبری بر همه علوم دارد ».

و گرنه چرا هزاران اثر نفیس فلسفی و کلامی و علوم عقلی اسلامی در کتابخانه‌ها باید خاک بخورد و مافقط معدودی از کتابها را که صد سال پیش چاپ سنگی شده در دسترس داشته باشیم و یگانه همت‌مان این باشد که باز همانها را بدون تحقیق و تنقیح و تهذیب چاپ افست کنیم. چرا باید به توصیه سازمان بین‌المللی یونسکو به بزرگداشت ابن سینا پردازیم ولی نصیرالدین طوسی و عسلاّمه حلّی دو دانشمند بزرگ شیعی و یا میرداماد و سبزواری دو فیلسوف بزرگ ایرانی را که توصیه‌ای از آنسوی دریاها برایشان نرسیده به بادفراوشی بسپاریم و تازه در مورد ابن سینا قادر نباشیم یکی از صدها اثر او را به مناسبت بزرگداشت او به اهل علم تقدیم کنیم. چرا باید برای دسترسی به آثار ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و رازی و بیرونی و حتی شیخ بهاءالدین عاملی چشم به راه قاهره و دمشق و کراچی و

حیدرآباد دکن بدوزیم تاملی گراف بدهیم و آثار دانشمندان خود را بصورت منسوخ و ممسوخ و محشوا از اغلاط و اشتباهات بخریم.

اسلام در پرتو خود علوم فراوانی را گسترش داده از طب و طبیعیات و داروشناسی گرفته تار یاضیات و هندسه و نجوم، از تاریخ و رجال و سیر تافته و اصول و تفسیر، از جغرافی و معرفت بلدان و شناخت مردمان تا علوم حسبت و آئین کشورداری و سیاست و صدها علوم دیگر که کتابهای جامع العلوم فخر رازی و مفاتیح العلوم خوارزمی فهرست وار از آنها یاد می کند. آیا برای استوار ساختن پشته‌های معنوی برای ماتی که در نتیجه بی توجهی به گذشته خود پایه های فرهنگی اش سست گشته نباید این گنجینه فرهنگی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد.

اکنون که نسل جوان ما بیش از هر وقت دیگر در تاریخ کشور ما طالب حقیقت و جویای دانش گشته و همگان بر این عقیده استوارند که باید آنچه را که خود دارند از بیگانه تمنان کنند بر اولیای کشور است که وسیله دسترسی به میراث گرانمای علمی را برای آنان میسر سازند و این منظور حاصل نمی شود مگر به اینکه دانشمندان و اهل علم که می باید به تحقیق و تتبع پردازند و این آثار را از گوشه فراموشی بیرون آورند از زوایای محول بدر آیند و مورد حرمت قرار گیرند زیرا کار علم جز با فراغت بال و آسایش خاطر بانجام نمی رسد. هر گونه قصور و کوتاهی در این امر موجب خواهد شد که پیوند علمی با گذشته گسسته گردد و ما نتوانیم نسل تازه را با میراث گذشته آشنا سازیم و باز روزی فرامی رسد که کشف الآیات را از فلوگل ها و کشف الاحادیث را از ونسنگ ها و مثنوی مولوی را از نیکلسن ها و حکمت الاشراق را از هانری کربن ها بگیریم و این در حقیقت «کتر علی مافرت» و روی آوردن به وابستگی فرهنگی است که اکنون در صد گریز از آن هستیم. باری در دو سال اخیر مکرر اندر مکرر طسلا ب علم و دانشجویان فلسفه که از چاپ سنگی ناصر الدین شاهی شرح منظومه حکمت بستوه آمده بودند برای دسترسی به چاپ تازه آن که نایاب شده به مؤسسه مراجعه می کردند و مؤسسه هم با امکانات محدود

خود فقط می توانست چاپ کتابهای تازه را بانجام رساند. هزینه سنگین چاپ و گران و کمیابی کاغذ امکان تجدید چاپ کتاب نهصد صفحه ای را میسر نمی ساخت و به ناچار مسؤول طالبان علم اجابت نمی گردید تا آنکه روزی به قصد دیدار دوست دیرین دانشمند پارسا حجة الاسلام حاج حسن آقا سعید - قرن الله ایامه بالسعادة - به کتابخانه مسجد جامع چهل ستون رفتم تا در ضمن کتابهای تازه مؤسسه را به آن کتابخانه تقدیم کنم. ایشان هم از کتاب شرح منظومه استفسار کردند و من نیز مشکلات را برایشان بازگو کردم. از آنجا که بمصداق: «ان الله عباداً خلقهم لحوایج الناس» حضور ایشان در دفتر کتابخانه برای گشایش و حل مشکلات دینی و دنیائی مردم است در این امر ما را یاری کردند و هزینه چاپ کتاب را از طرف مرکز علمی کتابخانه مسجد جامع تقبل فرمودند و مؤسسه فقط عهده دار تأمین هزینه کاغذ و صحافی گردید. ایشان امر چاپ را خود به چاپخانه گلشن ارجاع کردند و سرعت آن را تأکید فرمودند و این موجب گردید که کتاب زودتر از زمانی که انتظار می رفت آماده گردد.

گذشته از این مقاله ای را که از روی خلوص و صفا تحت عنوان «شیعه در دو بُعد تزکیه و تعلیم» نگاشته بودند زینت بخش آغاز کتاب گردید چه آنکه حاجی ملاهادی سبزواری یکی از مصادیق راستین چنان عنوانی است. در هر حال توفیق روزافزون ایشان را در نشر معارف اسلامی و خدمت به اسلام و مسلمانان از خداوند متعال خواهانست.

جُزِيتَ جَزَاءَ الْمُحْسِنِينَ عَنِ الْهُدَى

وَتَمَّتْ لَكَ النُّعْمُ وَطَالَ لَكَ الْعُمُرُ

بیستم فروردین ۱۳۶۰

مهدی محقق

چگونگی گردآوری کتاب

در تدوین این کتاب، شرح منظومه^۱ چاپ ناصری که صحیح‌ترین متن چاپی آن است اصل قرار داده شده. و برای اینکه دقت کامل در این چاپ منظور شده باشد، با نسخه^۲ خطی شرح منظومه، متعلق به آستان قدس رضوی، مقابله گردیده است. نسخه^۳ آستان قدس در سال ۱۲۷۹، یعنی در زمان حیات مولف، تحریر شده، و به شماره^۴ (۸۴۸ کتب حکمت خطی) در کتابخانه^۵ آستان قدس موجود است. مواردی که با تطبیق با نسخه^۶ خطی اصلاح گردید فراوان و قابل توجه نبود تا فهرستی از آنها ترتیب داده شود^۷.

در قسمت حواشی و تعلیقات، نخست از حواشی سبزواری استفاده شد و همه^۸ آنها ذکر گردید و برای اینکه رعایت احتیاط علمی شده باشد، از نسخه^۹ مجلس شورای ملی که در سال ۱۲۸۱ یعنی در زمان زندگی سبزواری تحریر شده و به شماره^{۱۰} (۱۷۷۴) خطی عربی در آن کتابخانه محفوظ است نقل گردید. و این امر موجب شد که مواردی که در حاشیه^{۱۱} چاپ ناصری ناخوانا است، درست خوانده و ضبط گردد. و نیز اگر در نتیجه^{۱۲} سهو و اشتباه کاتب غلط تحریر گردیده، در این چاپ درست آن آورده شود. گذشته از این در نسخه^{۱۳} خطی مواردی یافت شد که از حاشیه^{۱۴} چاپ ناصری فوت گردیده بود. در اینگونه موارد در پاورقی تصریح گردید که در حاشیه^{۱۵} شرح منظومه^{۱۶} چاپ ناصری وجود ندارد، مانند حاشیه^{۱۷} ای که درباره اشتباه مفهوم به مصداق در ص ۲۳۲. و حاشیه^{۱۸} ای دیگر که درباره فاعل کلی در ص ۵۵۴ یاد شده است.

۱- برای نمونه به این دو مورد اکتفا می‌شود در چاپ ناصری صفحه ۳: آمده «وهو

بجزا» در این چاپ ص ۷۸ س ۱۲ «وهو بجزا». در چاپ ناصری ص ۱۲۷ «ولتفرع» در

این چاپ ص ۱۶۹ س ۱۱ «لتفرع».

گذاشته از حواشی سبزواری که بتمامها نقل گردید ، از حاشیه^۱ ملا محمد هیدجی^۱ و شیخ محمد تقی آملی^۲ نیز استفاده شد . ولی بجهت اختصار ، از ذکر همه^۳ آن حواشی صرف نظر گردید . و فقط حواشی مفید و سودمند آن دو که موجب گشودن دشواریهای متن می شود ذکر گردید . حواشی هیدجی ارجاع به صفحه های یگانه چاپ آن که در تهران بصورت سنگی صورت پذیرفته داده شد . و حواشی آملی ارجاع به دومین چاپ آن که درست تر از چاپ اول است داده شد . البته در هر دو ، اگر غلط های چاپی ملاحظه گردید ، اصلاح شد .

قسمت دیگر کتاب اختصاص به فرهنگ اصطلاحات و تعبیّرات داده شد . در این قسمت . اصطلاحات و تعبیّراتی که در متن آمده . بترتیب حروف الفبائی آورده . و ارجاع به صفحه و سطری که در متن آمده ، نیز داده شده است . این قسمت مراجعه بمطالب کتاب را آسان ، و راه را برای آنانکه در موضوعی خاص از فلسفه تحقیق می کنند ، سهل می سازد . معادل انگلیسی اصطلاحات برای دانشجویان فلسفه^۴ اسلامی و همچنین فلسفه^۵ غرب مفید است . و با کمک آن می توانند راه را بسوی فلسفه^۶ مقایسه ای هموار سازند .

فهرست های مختلف کتاب نشان می دهد که سبزواری از چه منابعی استفاده برده ، و چگونه میراث فلسفی را از گذشتگان خود اخذ کرده ، و سپس بآنها نظم و وحدت بخشیده است .

مقدمه^۷ فارسی چاپ اول که مشتمل بر شرح حال سبزواری از قول خود و داماد و فرزندانش می باشد . و نیز نظر دانشمندان غیر ایرانی ، همچون کنت دو گوینو و ادوارد

۱- ملا محمد هیدجی زنجانی از شاگردان میرزا ابوالحسن جلوه بود و در سال ۱۳۳۹ هجری قمری وفات یافت .

۲- مرحوم حاج شیخ محمد تقی آملی متوفی ۱۳۹۱ هجری قمری از علما و مدرّسان درجه اول تهران بودند و نگارنده در سال ۱۳۲۹ هجری شمسی شرح منظومه را خدمت ایشان خوانده است . رحمه الله علیه ثم رحمه الله علیه .

برون و محمد اقبال ، دربارهٔ او و همچنین صورت کتابها و رسائل او عیناً در آغاز کتاب «بنیاد حکمت سبزواری» آورده شده است .

مقدمهٔ انگلیسی چاپ اول نوشتهٔ پروفسور ایزوتسوک که اختصاص به ارزشیابی افکار فلسفی سبزواری ، و مقایسهٔ او با برخی از متفکران مغرب زمین دارد بوسیلهٔ آقای دکتر سید جلال الدین مجتبوی به فارسی ترجمه گردیده و تحت عنوان «بنیاد حکمت سبزواری» در همین سلسله شماره ۲۹ چاپ شده است .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شیعه

نگهبان اسلام در دو بُعد تزکیه و تعلیم

اسلام با منطق گویای خود بجهان بشریت اعلام نمود که برای سعادت و موفقیت انسانها در حیات مادی و معنوی برنامه گسترده‌ای را خدای بزرگ مقرر داشته که پیروان مکتب می‌توانند با روشی که از سنن طبیعت گرفته شده از تمام عوالم هستی بنفع خویش بهره‌برداری کنند و همه موجودات را مسخر خود سازند طبعاً چنین هدف مقدسی که آدمیان برای رسیدن به آن سرشته شده‌اند نیازی به دستورات و برنامه‌هایی دارد که نه تنها در یک عصر جوابگوی انسانهای مختلف با عادات و رسوم گوناگون باشد بلکه باید طرحی داشته باشد که در هر عصر و زمانی با هر قوم و ملتی که برخورد می‌کند بتواند با نیروی منطق و علم نیازمندیهای اجتماعات بشری را مرتفع سازد و بدبختی‌ها و نابسامانی‌های ملت‌ها را خاتمه دهد. رسول اسلام از روز نخست به امر پروردگار ابلاغ کرد «جنتکم بخیرالدنیا و الآخرة» سعادت دنیوی و اخروی شما را اسلام تأمین می‌نماید و روی همین اساس دستوراتی که برای مردم معین می‌نمود در دو جنبه مادی و معنوی خلاصه می‌شد و برای اینکه دنیای انسانیت را بیدار کند و مردم با هشیاری کامل قوانین الهی را درک کنند و لذت خداشناسی و رهائی از بندگی‌ها و اسارت‌ها را دریابند پیوسته مردم را گوشزد می‌نمود که عقل خود را به کار بیاندازید و باینش بجهان بنگرید و حقائق عالم هستی را از دریچه واقع بینی خود مشاهده کنید مبدا چشم و گوش بسته دچار بدبختی و انحرافات گردید و برای اینکه همه پیروان خود را متوجه یکک مبدأ که جهان هستی از او فیض می‌گیرد بنماید تا بدانند هیچ چیزی نیست که در مقابل او عرض اندامی کند با کمال صراحت و روشنی

اظهار داشت من از خود چیزی ندارم آنچه هست وحی است که از سوی آفریدگار جهان به من می‌رسد و اوست که خواسته جهان انسانیت در پرتو قانون الهی و مجری و فرمانده الهی اداره شود و هیچکس در هیچ مقام و مرتبه‌ای نمی‌تواند کوچکترین تصرفی در قانون و مجری آن بنماید زیرا بشر به هر مرحله‌ای که برسد نمی‌تواند از محدوده خود بیرون برود و فکری مافوق دید خود بنماید. بنابراین اگر قانونی وضع کنند در حدود بشری و انسانی خود است و پیدا است چقدر انسان در جمع عالم هستی نارساست و اگر هم بخواهد قانون الهی را بصورت صحیح اجراء کند باز باید بامدد پروردگار باشد و عصمت او را از خطا و زلل حفظ کند لذا پیامبر اسلام با کمال قاطعیت در ظرف بیست و سه سال این حقیقت را در قرآن کریم و احادیث نبوی و روش آموزنده خود به مردم مسلمان به گونه‌های مختلف تذکر می‌داد و تزکیه و تعلیم جامعه محروم آن روز را بعهده گرفت و آنچنان آنها را بانقوی و علم آشنا کرد که سطح تربیت و تعلیم را تا حدی بالا برد که باید به اعجاز از آنها یاد کرد.

از همه عجیب‌تر و مشکل‌تر این است که نبوت و رهبری رسول اسلام در زمان خود آن حضرت آن چنان نفوذ و قدرت پیدا کرده بود که هیچکس در هیچ حدی نمی‌توانست به مخالفت برخیزد و سخنی برخلاف آنچه حضرتش می‌گوید و دستوری که صادر می‌کند ابراز دارد و اگر کسانی هم که نزدیک با آن حضرت بودند حرفی داشتند و مخالفتی می‌نمودند آنچنان با مخالفت دیگران روبرو می‌شدند که با شرمندگی به گوشه‌ای می‌رفتند و با جمله «ثكلتك امكك» پیامبر مواجه می‌گشتند (مقریزی: امتاع الاسماع) ولی به گفته قرآن کریم «انك ميت و انهم ميتون» مرگ بر همه دست می‌یابد و به زندگی افراد خاتمه می‌بخشد و رسول اسلام هم جان به جان آفرین تسلیم می‌کند. پیامبری که خود اعلام می‌کند اسلام آخرین مکتب الهی است باید برای پس از مرگ خود هم طرحی الهی داشته باشد. چه قرآن مجید به مردم گوشزد می‌کند «افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم» اگر پیامبر بقتل رسید یا مرگ او را در ربود شما به روش زشت پیشینیان خود رجوع می‌کنید و بت‌ها و آداب و رسوم غلط را محترم می‌شمارید و چگونه ممکن است خدای حکیم عادل از بندگان

خود دست بردارد و آنها را به خود آنها واگذارد و دچار هزارها بدبختی و سیه روزی نماید ناچار باید اقرار کرد پیامبری میرد امام مکتب بسته نمی شود. اسلام برای همیشه در جهان جلوه دارد و هر روز جلوه او بیشتر و بیشتر می شود و بر تعداد مسلمانان افزوده تری گردد تا روزی که جهان یکسره بسوی خدا روی آرند و حکومت واحد جهانی با گسترش عدل در سایه تهذیب و تعلیم مربیان الهی تشکیل شود و انسان حکمفرمای جهان هستی گردد. رسیدن به چنین حکومتی در جهان گذشت زمان می خواهد که پاسداران مکتب الهی با مددی که از پروردگار خود می گیرند پیوسته انسانها را در مکتب وحی آموزش داده و طبق برنامه تربیت کنند و در مقابل دشمنان حق و انسان کشهای انسان نما از خود پایداری و مقاومت نشان دهند و مردم ستمکش ضعیف و انسانهای زنده بمعنای واقعی حیات برسند آنگاه خواسته و ناخواسته تسلیم حکومت عدل الهی گردند. این گروه که باید از آنها تعبیر به ننگهبانان و پاسداران اسلام نمود از روز پیدایش و طلوع آفتاب نبوت مانند پروانه بدور شمع وجود رسول اسلام جانبازی می نمودند و تا آخرین لحظه حیات ضامن بقای مکتب اسلام می باشند و پیامبر اکرم از مدد فعالیت خود از مبداء غیب این آگاهی را پیدا نموده که بایستی برای ادامه حیات معنوی انسانها برنامه و قانون را بدست کسانی سپرد که بدون کوچکترین تغییر و انحرافی دستور الهی اجراء گردد و مکتب با همان معنویت در تمام ادوار حیات جلوه داشته باشد روی همین اساس پیوسته بازبانهای مختلف و تعبیرات گوناگون اظهار می نمود که امر امامت و خلافت بدست خداست و با جمله «اختیار کردم من آن کس را که خدا او را برای من اختیار کرده بود» مطلب را روشن ساخت و در حدیث یوم الانذار که خویشان خود را گرد هم آورد خطابه ای خواند و مأموریت خویش را شرح داد و از آنها کمک طلب نمود تا بعد از او خلیفه او گردند. امیر المؤمنین از جای برخاست و دعوت پیامبر را پذیرفت آمادگی خود را برای فداکاری اعلام نمود ابولهب به ابوطالب عرضه داشت کارت به جائی رسیده است که باید پسر ت بر تو حکومت کند. این موضوع آنقدر در تاریخ زندگانی نبی اکرم تکرار شده که کتب فریقین موارد

بسیاری را ثبت کرده تا روزی که آیه کریمه «وان لم تفعل فما بغت رسالته والله يعصمك من الناس» نازل گردید که در صورت نفی و اثبات تهدید و تأمینی در سطحی عالی و گسترده با قاطعیت هر چه تمامتر بر رسول اسلام اعلام گردید. چه اگر در تعیین امام و مصداق پیشوای الهی بطوری که جای هیچگونه شبهه‌ای نباشد و مردم همه در یک صحنه فوق‌العاده و جذاب با چشم و گوش خود علی را نبینند و او را بامامت و خلافت نشناسند هر آینه رسالت و وظیفه خود را انجام نداده و نتیجه‌ای عائد مردم نمی‌گردد بزودی بساط وازگونه می‌شود و اگر با صراحت اعلام گردید هیچکس نمی‌تواند مکتب را بطور کلی تعطیل کند و اسلام را در جهان بصورتی نامطلوب درآورد بلکه همیشه اسلام بمعنای واقعی خود در میان اجتماع بشری جلوه دارد و مکتب الهی را نمایانگر است اگرچه استفاده کامل در سطح جهان بطول خواهد انجامید.

در اینجا سئوالی پیش می‌آید که پاسداران وحی و نگهبانان اسلام که مورد تأیید آفریدگار جهان هستی هستند چه گروهی می‌باشد و با چه نامی از آنها پیامبر اسلام نامبرده است شاید این سؤال مکرر در مکرر در موارد گوناگون از رسول اکرم شده و حضرت با جمله «یا علی انت و شیعتک هم الفائزون» تو و مردمی که بدنبال تو برنامه الهی را اجرا می‌نمایند سرانجام در دنیا و آخرت پیروز و موفق می‌باشند باین مضمون روایاتی از کتب فریقین در کتاب «الرسول و الشیعة» آورده شده که همه بامدرک صحیح و مستندی که مورد اعتماد می‌باشد یاد گردیده است.

بنابر آنچه گفته شد شیعه بر هبری ائمه معصوم خود مأموریت حفاظت دین مقدس اسلام را از گزند حوادث و دستبرد هواپرستان خود فروخته پیدا نموده و بایستی در عمود زمان سعی کنند مکتب اسلام باتمام مشخصات الهی خود سالم و صحیح بفعالیّت خود ادامه دهد و در مقابل طوفانها و قدرتهای طاقت فرسا وضعی بخود گیرند که تغییر جهت ندهند و تعطیل مکتب را اعلام نکنند و روش خود را در فراز و نشیب زمانه با بینشی الهی ادامه دهند تا بنتیجه برسند و مسلماً موفقیت خواهند داشت چون اسلام با منطق قوی خود

از خود دفاع خواهد نمود و با قوانین آسمانی‌ش همه قدرتها را سرانجام مقهور خود خواهد ساخت و عواطف انسانها را بخود جلب خواهد نمود.

مکتب تشیع که پس از رحلت رسول اسلام بفعالیّت پرداخت و ماموریت را بخوبی انجام داد و با دو عامل مؤثر و شکست ناپذیر تزکیه و تعلیم توانست در مقابل قدرتهای کوبنده مادی و انحرافی بایستد و همه نفوذهایی که بشر را در این دوبعد از مسیر خود منحرف می‌سازد، درهم بشکند و بجهان انسانی اعلام کند تنها در سایه نیروی معنوی است که انسان می‌تواند انسانی نیرومند گردد که زندگی انسانی خود را در عالم انسانیت آنگونه ادامه دهد که از همه عوالم وجود به بهترین وجهی استفاده کند و آزاری بدیگران نرساند و خود را از وادی انسانی دور نسازد. روی همین پایه و اساس مکتب در سازندگی انسانها نخست می‌کوشید و آنها را آنقدر در سطح عالی پروازی داد که انسان کامل فرمود اگر همه آسمانها را با آنچه در زیر چتر و پوشش آنها قرار دارد به علی بدهند که پوست ناچیزی را از دهان موری بگیرم و ستمی بر جاننداری روا دارم هرگز به چنین عمل زشتی تن در نخواهم داد و سپس آنها را وامی‌داشت که جهانی را عرصه فعالیت خود قرار دهند و از همه موجودات و عوالم هستی استفاده کنند و اگر می‌خواهند در عالم زنده بمانند و آزاد زندگی کنند و طعمه دیگران قرار نگیرند ناچار باید بتمام راهها و همه هستی بادیده تحقیق و تدبیر بنگرند و نقطه مجهولی نداشته باشند که دشمنان آنها را یافته باشند و بدین وسیله پیروان قرآن را منکوب سازند.

تاریخ هزار و چهارصد ساله مکتب شاهد فعالیتها و از خود گذشتگیهای شیعه در ابعاد مختلف حیات فردی و اجتماعی است که در بدو امر از چند نفر انگشت شمار تعداد آنها تجاوز نمی‌کرد و امروز متجاوز از صد میلیون طرفدار دارد و بلکه اگر بانظر دقیق بررسی و تجزیه و تحلیل شود، بقاء مکتب توحید و حفظ مقام مقدس امنای عظام و مردان الهی مرهون خدمات و مجاهدتهای این گروه خداپرست از خود گذشته می‌باشد که توانسته‌اند بدنیا نشان دهند مکتب الهی و مردان الهی را که هیچگونه دست روزگار نتوانسته است آنها را از مسیر منحرف سازد اگرچه آزار و شکست و رنج و محرومیت فراوان دیده با که زندگی آنها

سراسر باناکامی و محرومیت مواجه بوده است ولی برای پویندگان حقیقت راه بسیار روشنی را گشوده اند که گرفتار تضادهای رنگارنگ دنیای پرستانی که بصورت خود را الهی در اجتماع معرفی کرده اند نشوند و از خدا برای همیشه دور نمانند و نگویند ما خدا را که چنین مکتبهای ظالم پرور و ضعیف کش را قدرت می دهد هرگز نخواهیم پذیرفت و هزار بار مکتبهای مادی بر چنین برنامه هائی در دنیا رجحان دارند در هر حال شیعه پیوسته انحرافها را گوشزد نموده و با بررسی محققانه توانستند مکتبها را از هم جدا کند و صف خداپرستان را از هواپرستان مادی گرای دور سازد.

شیعه به پیروی از دستور الهی با دو سلاح شکست ناپذیر خود را برای زندگی همیشگی موفقیت آمیز مجهز ساخته و با این دو پایه محکمی که ضامن پیشبرد آن آفریدگار جهان است در عمود زمان خود را در آستانه ای قرار داده است که هیچگاه دست نیرومند طبیعت نتوانسته از پیشرفت انسانی او بکاهد. در مرحله اول کوشیده انسانی بسازد که در تمام شرایط دست از انسانیت خود برندارد و آنچنان تزکیه شود که با خدای خویش به پیوندد و بر جهان ماده غلبه کند اگر نیروی علوی را در دست راست او قرار دهند و از نیروی زمینی با دست چپ خود استفاده کند هرگز تغییر مسیر نمی دهد و روشی غیر انسانی در ضعف و قدرت خود نشان نمی دهد و خود را از اجتماع و اجتماع را از خود می داند و خود را در مقابل همه گفتار و کردار خویش و دیگران که بادل بستگی پیدای کنند مسئول می داند و هیچگاه روش حیوانی و درندگی و حقارت و زبونی نخواهد داشت. چنین انسانی برای اینکه در جمع انسانها عقب نماند و از همه جهان هستی استفاد کند و راه و روش صحیحی برای خود برگزیند بمرحله دوم گام برمی دارد و در راه تعلیم و کسب دانش قدمهای اساسی روی مبنای صحیح علمی برمی دارد تا انسانی عالم و دانائی انسان باشد و در جهان بتواند در مرز انسانیت از همگنان خود برتری پیدا کند و دست نیاز بسوی آنها دراز ننماید بلکه دیگران به او محتاج باشند. او معلومات دیگران و دانشهای روز را پیوسته فرامی گیرد و با کنج کاوی و تحقیق حیات را از دید مادی و معنوی بررسی می کند تا بجائی که بانیروی مدد گرفته از غیب عالمی خداشناس و دانشمندی

جهان بین که مورد استفاده نسلهای زنده و آینده است می گردد .

بهترین گواه بر صدق این گفتار روش روشن شیعه است در چهارده قرن که چگونه برای کسب معارف و استفاده از علوم زمان کوشش و فداکاری نموده و مکتب تاجکا برای این فعالیت علمی و کوشش های تحقیقی ارزش قائل شده که اگر کسی در این راه گام بردارد و در بین راه جان دهد شهیدی است که در راه حق جان سپرده است در نتیجه از صدر اسلام تا کنون همیشه علمدار علم و دانش در رشته های گوناگون بوده اند .

برای نمونه بتاریخ فلسفه و عرفان و یا علم کلام توجه و دقت شود که از روز نخست مردانی همت گماشتند و با استفاده از مبانی فلسفی که در متون اسلامی وجود داشته تحقیقاتی ماهرانه انجام داده اند و در طول زمان صدها کتاب ارزنده در این فن و سایر فنونی که بستگی بآن دارد نوشته اند و امروز دنیا از آثار آنها در دانشگاهها استفاده می کند و از همه مهمتر کوششی است که دانشمندان جهان و مردان با ارزش روز برای بدست آوردن نسخه ای از آثار آنان آنقدر تلاش می کنند و بهترین غنیمی که از جنگهای با شرقیان نام می برند کتبی است که بطبع نرسیده و آنها غارت نموده اند .

سرگذشت این مردان ارزشمند عالم انسانیت نمودار آثار تربیت مکتب پرارزش تشیع است که چگونه افرادی انسان و عالم و دانشمندان انسان ساز تربیت می نمایند که زندگی آنها درسی برای تربیت انسانهای نسلهای آینده است . خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی بهترین نمونه ای از این مردان الهی هستند که در سخت ترین شرایط محیطی خود را بایکدنیا رنج و فداکاری برای پیشبرد هدف عالی مکتب آماده ساختند و نه تنها صدها کتاب سودمند علمی و اسلامی برای جامعه بشریت بیادگار گذاشتند بلکه شیعه را آنچنان نشان دادند که وضع محیط را بنفع این گروه عوض نمودند و قدرتها و انسانها را متوجه مبانی بافضیلت مکتب تشیع ساختند و در همین حال پیوسته می کوشیدند مبادا غبار حوادث چهره زیبای آنان را بگیرد لذا در فرصتهای متناسب با هوشدارهای عالمانه یکدیگر را موعظه و نصیحت می نمودند . می گویند روزیکه شیخ الشیعه علامه حلی ببغداد بازگشت

خواجه استاد عالی قدر او از او دیدن ننمود با احترامی که بمقام فضل و دانش او داشت شاگرد بزرگوار وقتی بخدمت استاد رسید عات را سؤال نمود استاد جواب داد می خواهم گرد و خاک مغز پر برکت تو در کشور رعیت پرور پر تشریفات فروریزد آنگاه تو را با همان صفای باطن ملاقات کنم .

دیگر از نمونه های تازه این مکتب ارزنده ای که اسلام مرهون خدمات خستگی ناپذیر رجال اوست مرحوم حکیم سبزواری مفخر عالم تشیع است که نه تنها دنیای علم و دانش باو می بالد و مردم سرزمین ایران با داشتن چنین حکیمی عالم برجوانی افتخاری کنند بلکه جهان حقیقت و دنیای عرفان برای همیشه سرفراز است که مکتب تشیع چنین عالمی جامع و تربیت یافته ای و ارسته که جهانی را بادیدی الهی بررسی نموده و بحق رسیده است بدنیای بشریت تحویل داده و انسانها در طول زمان از روش اخلاقی و کرامتهای او و از آثار جاویدان و کتب فلسفی او بهره مندی کردند . او آنچنان حق را یافته که وقتی صاحب قدرت زمان بنحانه او می آید چون دیگر افراد از او با نان دوغی پذیرائی کرده و بموعظه و نصیحت او می پردازد و قلب او را منقلب می کند .

نگارنده بخود اجازه نمی دهم در این وادی قلم پردازی کنم و سخن درباره اینگونه شخصیات که مورد توجه جهان علم هستند برانم ولی خدا چنین عنایت فرمود و ائمه هدی از خدمتگزاری صادق دستگیری کردند و دوست دانشمند و عزیز آقای دکتر مهدی محقق استاد عالی قدر دانشگاه که از بیت رفیع علم و از خاندان وعظ و ارشاد هستند روزی بیادایم طلبگی بمدرسه و کتابخانه آمدند و ساعتی از گذشته و حال صحبت شد و ضمناً ناراحتی خود را از عدم آمادگی مراکز علمی برای طبع مجدد اثر جاودانی حکیم سبزواری شرح منظومه ابراز داشتند سخنان ایشان مجلس را رونقی بخشید و از ایشان خواستم تا مرکز علمی مسجد جامع که بفضل پروردگار در سایه لطف ولی عصر ارواحنا فداه در راه تداوم مکتب تشیع گام برمی دارد در این خدمت بزرگ علمی سهمی داشته باشد ایشان با همان مهربانی که بدان خو گرفته اند استقبال نمودند روزی دیگر پس از انجام مقدمات و تهیه وسائل

طبع پیشنهاد کردند مقدمه‌ای بر این کتاب بنویسم تا برای خود در کنار بزرگان سهمی بدست آورم من هم با کمال خستگی و ناتوانی و ناراحتی که راستی فرسوده و پیرم کرده است و اصولاً خود را در این حد نمی‌دانم ولی روی اخلاص برای کسب و کمال از بزرگان بدین صورت مقدمه‌ای نگاشته و در اینموقع که هزارمین سال تألیف نهج البلاغه که منشأ تراوشات فکری حکیم و فیلسوف مؤلف می‌باشد این اثر گرانبها را به پیشگاه مقدس ولی امر امام زمان عجل الله فرجه در میلاد مقدس مولی الموالی امام العارفین امیرالمؤمنین اهدا می‌نمایم خدا کند ما هم بنوبه خود در این مکتب فیض برده و سهمی در پیشرفت آن داشته باشیم و کشور ما و ملت عزیز شیعه ما در ظل توجهات ائمه اطهار از هر گونه ظلم و ستمی پاك و مهد تربیت دوستان اهل بیت قرار گیرد و دشمنان اسلام در سرتاسر جهان بنحود گرفتار شوند و اسلام بتواند جهانیان را براه انسانی آشنا سازد .

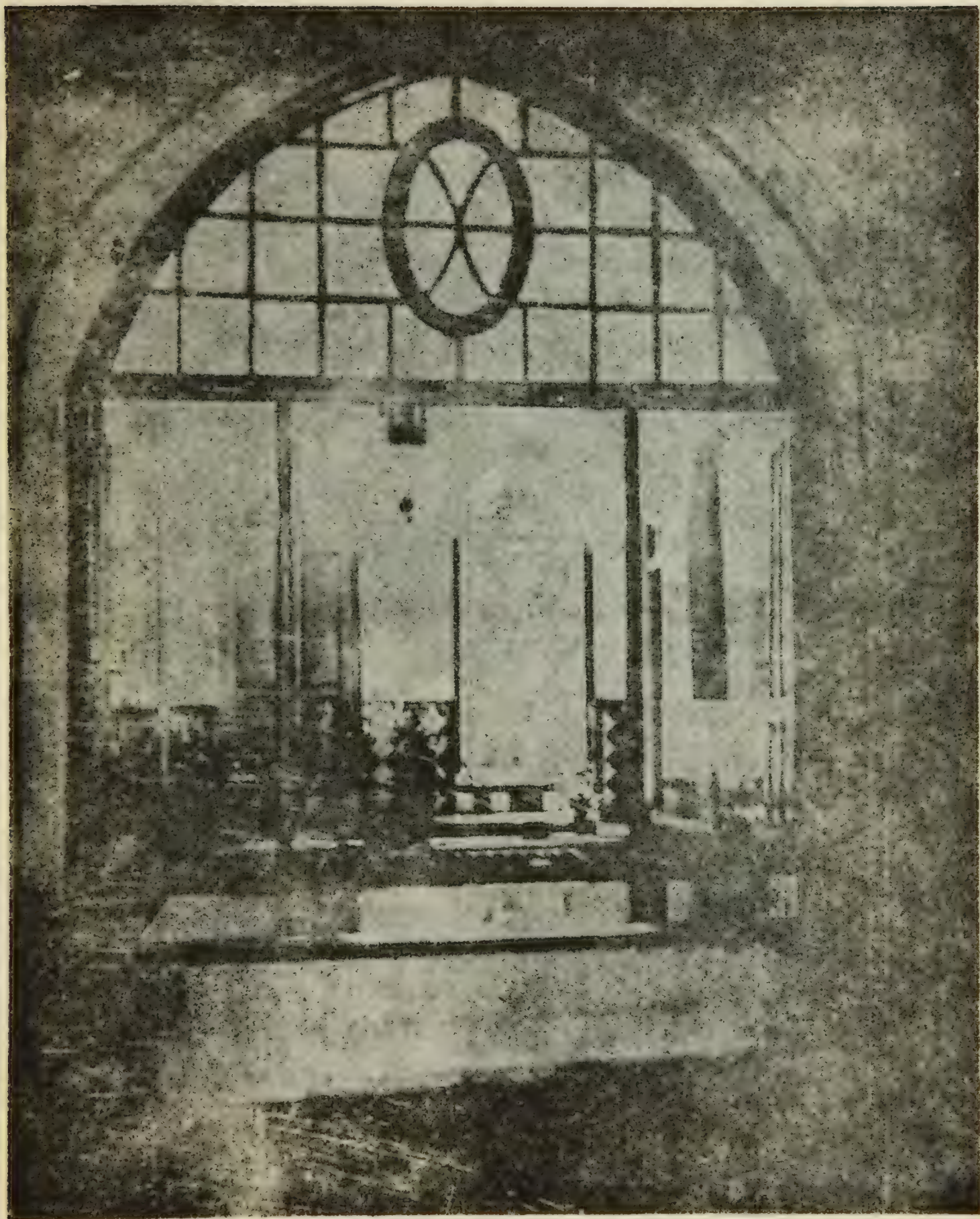
کتابخانه مدرسه چهل ستون مسجد جامع طهران

حسن سعید



تصویر حاجی ملا هادی سبزواری

۱۲۸۹ - ۱۲۱۲ هجری قمری



تصویر آرامگاه سبزواری در شهر سبزوار

غرد الفراءد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَحَامِدُ
يَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفِرْطِ نُورِهِ
بِنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنَارَ كُلُّ شَيْءٍ
ثُمَّ عَلَى النَّبِيِّ هَادِيَ الْأُمَّةِ
وَبَعْدُ فَالْعَبْدُ الْأَثِيمُ الْهَادِي
يَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيهِ
نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ
لَاقَتْ بِرِسْمٍ بِمِدَادِ النُّورِ
أَبْحَارُهَا مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ
سَمَّيْتُ هَذَا غُرَرَ الْفَرَائِدِ
فَهَا أَنَا الْخَائِضُ فِي الْمَقْصُودِ
أَزِمَّةُ الْأُمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ
إِنَّ كِتَابَنَا عَلَى مَقَاصِدَ
فَالْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ فِيمَا هُوَ عَمُّ

إِلَى جَنَابِكَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ
الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ
وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِوَاهُ فِي
وَالِهِ الْغُرُّ صَلَوَةُ جَمَّةٍ
لَا زَالَ مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشَادِ
مَنْظُومَتِي لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَةٍ
فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ
فِي صَفَحَاتٍ مِنْ خُدُودِ الْحُورِ
بُسْتَانُهَا مُوشَّحٌ بِالزُّهْرِ
أَوْدَعْتُ فِيهَا عُقَدَ الْعَقَائِدِ
بِعَوْنِ رَبِّي وَاجِبِ الْوُجُودِ
وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِهِ
وَكُلُّ مَقْصَدٍ عَلَى فَرَائِدِ
أُولِيهِ كَانَتْ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

الْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ فِي الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَفِيهِ فَرَائِدُ

الْفَرِيدَةِ الْأُولَى فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

غُرَّرَ فِي بَدَاهَةِ الْوُجُودِ

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرَحُ الْأِسْمِ وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

غُرَّرَ فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ دَلِيلٌ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ
لِأَنَّهُ مَنَبِعُ كُلِّ شَرَفٍ وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ يَفِي
كَذَا لُزُومُ السَّبْقِ فِي الْعِلِّيَّةِ مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي الْمَهِيَّةِ
كَوْنُ الْمَرَاتِبِ فِي الْأَشْتِدَادِ أَنْوَاعًا اسْتِنَارَ لِلْمُرَادِ
كَيْفَ وَبِالْكَوْنِ عَنْ اسْتِوَاءٍ قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ
لَوْ لَمْ يُؤْصَلْ وَحْدَةً مَا حَصَلَتْ إِذْ غَيْرُهُ مَثَارَ كَثْرَةٍ أَتَتْ
مَا وَحَّدَ الْحَقُّ وَلَا كَلِمَتُهُ إِلَّا بِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ

غُرَّرَ فِي اشْتِرَاكِ الْوُجُودِ

يُعْطَى اشْتِرَاكُهُ صُلُوحُ الْمَقْسَمِ كَذَلِكَ اتِّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ
وَأَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ ارْتِفَاعٌ إِذَا التَّعَيُّنُ اعْتِقَادُهُ امْتِنَاعٌ
وَأَنَّ كُلًّا آيَةُ الْجَلِيلِ وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ

مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الْإِدِّعَاءُ أَنْ جَعَلَهُ قَافِيَةً إِيْطَاءُ
غُرَّرَ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ تَصَوُّراً وَاتِّحَاداً هُويَّةً
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ وَلِافْتِقَارِ حَمَلِهِ إِلَى الْوَسْطِ
وَلِإِنْفِكَالِهِ مِنْهُ فِي التَّعَقُّلِ وَلِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَالتَّسْلُسِ
وَالْفَرْدِ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَالْحِصْصِ زَيْدَ عَلَيْهَا مُطْلَقاً عَمَّا وَخَصُّ

غُرَّرَ فِي أَنْ الْحَقَّ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةً

وَالْحَقُّ مَا هَيْئَتُهُ إِنِّيَّتُهُ إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَعْلُولِيَّتُهُ
فَسَابِقٌ مَعَ لَاحِقٍ قَدْ اتَّحَدَ أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدِّ

غُرَّرَ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثَرَتِهَا

أَلْفَهْلَوِيُونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةُ ذَاتُ تَشَكُّكِ تَعَمُّ
مَرَاتِباً غَنِيَّ وَفَقْرًا تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّى وَضَعِفَ
وَعِنْدَ مَشَائِيَّةٍ حَقَائِقُ تَبَايَنْتَ وَهُوَ لَدَى زَاهِقُ
لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يُنْتَزَعُ مِمَّا لَهَا تَوْحُّدٌ مَا لَمْ يَقْعُ
كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتِنَصَ مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصْصِ
وَالْحِصَّةُ الْكُلِّيُّ مُقَيِّدًا يَجِيْ تَقَيُّدُ جُزْءٍ وَقَيُّدُ خَارِجِيٍّ

غُرَّرَ فِي الْوُجُودِ الذَّهْنِيَّ

لِلشَّيْءِ غَيْرَ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ
 لِلْحُكْمِ إِيْجَابًا عَلَى الْمَعْدُومِ وَلَا نِتِزَاعَ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ
 صِرْفَ الْحَقِيقَةِ الَّذِي مَا كَثُرَا مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرَى
 وَالذَّاتُ فِي أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ جَمْعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحِظَ
 فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلُّ قَدْ وَقَعَ
 فَأَنْكَرَ الذَّهْنِيَّ قَوْمٌ مُطْلَقًا بَعْضٌ قِيَامًا مِنْ حُصُولٍ فَرَقًا
 وَقِيلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْيَا انْطَبَعَتْ وَقِيلَ بِالْأَنْفُسِ وَهِيَ انْقَلَبَتْ
 وَقِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْمُسَامَحَةِ تَسْمِيَةً بِالْكَيفِ عَنْهُمْ مُفْصَحَةً
 بِحَمَلِ ذَاتِ صُورَةٍ مَقُولَةٍ وَحَدَّثَهَا مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٍ

غُرَّرَ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الْإِصْطِلَاحَيْنِ فِيهِ

إِنْ كَانَ الْأَتِّصَافُ كَالْعُرُوضِ فِي عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولُ بِالثَّانِي صِفِي
 بِمَا عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا ارْتُسِمَ فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ اتِّصَافُهُ رُسِمَ
 فَالْمَنْطِقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمُعَرَّفِ ثَانِيهِمَا مُصْطَلَحٌ لِلْفَلَسَفِيِّ
 فَمِثْلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانٍ مَعْقُولٌ ثَانٍ جَا بِمَعْنَى ثَانٍ

غُرِّرَ فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَمُ

إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ كَلَّا مِنْ اِطْلَاقٍ وَتَقْيِيدٍ قَسَمَ
غُرِّرَ فِي أَحْكَامِ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ

لَيْسَ الْوُجُودُ جَوْهَرًا وَلَا عَرَضٌ عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ بَلْ بِالْعَرَضِ
لَا شَيْءٌ ضِدُّهُ وَلَا مَا مِثْلُهُ وَلَيْسَ جُزْءٌ وَكَذَا لَا جُزْءَ لَهُ
إِذْ قُلُوبَ الْمُقَسَّمِ مُقَوِّمًا أَوْ الْقَوَامِ مِنْ نَقِيضٍ لَزِمًا

غُرِّرَ فِي أَنَّ تَكْثُرَ الْوُجُودِ بِالْمَهْيَاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ

بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ قَدْ تَكَثَّرَا وَكَوْنُهُ مُشَكَّكًا قَدْ ظَهَرَا
الْمَيِّزُ إِمَّا بِتِمَامِ الذَّاتِ أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَاتٍ
بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ فِي الْمَهْيَةِ أَيْضًا يَجُوزُ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيَّةِ
كُلُّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى السَّوَاءِ فِي نَفْيِ تَشْكِيكِ عَلَى الْأَنْحَاءِ

غُرِّرَ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَشُرُوعٍ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ

الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

مَا لَيْسَ مَوْجُودًا يَكُونُ لَيْسًا قَدْ سَاوَقَ الشَّيْءُ لَدَيْنَا الْأَيْسَا
وَجَعَلَ الْمُعْتَزِلِي الثُّبُوتَ عَمٌّ مِنَ الْوُجُودِ وَمِنَ النَّفْيِ الْعَدَمُ
فِي النَّفْيِ وَالثُّبُوتِ يَنْفِي وَسَطًا وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطًا
بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً كَانَتْ وَلَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةً

نَفْيُ ثُبُوتٍ مَعَهُمَا مُرَادِفَةٌ وَشُبُهَاتُ خَصْمِنَا مُزِيْفَةٌ

غُرَّرَ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

لَا مَيَّزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهُوَ لَهَا إِذَا بَوَّهْمِ تَرْتَسِمُ
كَذَلِكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عِلِّيَّةَ وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيْبِيَّةُ

غُرَّرَ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا وَبَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةُ ادَّعَى
فَإِنَّهُ عَلَى جَوَازِهَا حُتِمَ فِي الشَّخْصِ تَجْوِيزُ تَخْلُلِ الْعَدَمِ
وَجَازَ أَنْ يُوجَدَ مَا يُمَآثِلُهُ مُسْتَأْنَفًا وَسَلْبُ مَيَّزٍ يُبْطِلُهُ
وَالْعَوْدُ عَادَ عَيْنَ الْإِبْتِدَاءِ وَلَيْسَ بِالِغَا إِلَى انْتِهَاءِ
مَا ضَرَّ أَنَّ الْجِسْمَ غِيبٌ مَا فَنَى هُوَ الْمُعَادُ فِي الْمُعَادِ قَوْلُنَا
وَإِمْتِنَاعُهَا لِأَمْرِ لَازِمٍ وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْجَازِمِ
فِي مِثْلِ ذَرٍّ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذُدَّهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ

غُرَّرَ فِي دَفْعِ شُبُهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ تَصَوَّرَا عَدَمَهُ وَغَيْرَهُ وَيُخْبِرَا
عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ بِلَا إِخْبَارٍ وَبِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِي
وَتَابِتٍ فِي الذِّهْنِ وَاللَّائِبَاتِ فِيهِ عَنِ الشَّيْءِ بِلَا تَهَافُتٍ

فَمَا بِحَمَلِ الْأَوَّلِي شَرِيكَ حَقٍّ عُدَّ بِحَمَلِ شَائِعٍ مِمَّا خُلِقَ
وَعَدَمًا قِسْ أَنَّهُ ذَاتًا عَدَمٌ لَكِنْ ثُبُوتٌ حَيْثُ بِالذَّهْنِ ارْتَسَمَ

غُرَّرَ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصَّدَقِ فِي الْقَضِيَّةِ

الْحُكْمُ إِنْ فِي خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ مِثْلُ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ
وَحَقُّهُ مِنْ نِسْبَةِ حُكْمِيَّةٍ طَبَقَ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذَّهْنِيَّةِ
بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حُدَّ وَعَالَمِ الْأَمْرِ وَذَا عَقْلٌ يُعَدُّ
مِنْ خَارِجٍ أَعْمُ إِذْ لِلذَّهْنِ عَمُّ كَمَا مِنَ الذَّهْنِيِّ مِنْ وَجْهِ أَعْمُ
إِذْ فِي صَوَادِقِ الْقَضَايَا صَدَقَا وَفِي كَوَازِبٍ وَحَقٌّ فَارَقَا

غُرَّرَ فِي النِّجَعِلِ

لِلرَّبْطِ وَالنَّفْسِيِّ الْوُجُودِ إِذْ قَسِمَ فَالْجَعْلُ لِلتَّالِيْفِ وَالْبَسِيطِ عَمُّ
فِي عَرَضِيٍّ قَدْ بَدَا مُفَارِقًا لَاغَيْرُ بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا
فِي كَوْنٍ مَهِيَّةٍ أَوْ وُجُودٍ أَوْ صَيْرُورَةٍ مَجْعُولًا أَقْوَالًا رَوَا
وَعَزَى الْأَوَّلُ لِلْإِشْرَاقِيَّ وَقَدْ مَشَى الْمَشَاءُ نَحْوَ الْبَاقِي
بِالذَّاتِ بِالْعَرَضِ مِنْ مُرَكَّبٍ وَمِنْ بَسِيطٍ فِي الثَّلَاثَةِ اضْرِبِ
جَعْلُ الْوُجُودِ عِنْدَنَا قَدْ ارْتَضَى مَهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ

كَذَا اتَّصَفُ وَبِذَا الْجَعْلُ جُعِلَ تَرْكِيباً الْوُجُودُ مَعَ ذَيْنِ فَنِلُ
وَلِي عَلَى الَّذِي هُوَ اخْتِيَارِي أَنْ لَازِمُ الْمَهِيَّةِ اعْتِبَارِي^١
وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِدِيهِ قَدْ لَزِمَ فَفِي سِوَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ حُتِمَ
مِنْ قَوْلِ الْإِشْرَاقِ انْتِزَاعِيَّتُهَا وَأَيْضاً انْسِلَابُ سِنْخِيَّتِهَا
كَالْفَيْءِ لِلشَّيْءِ لِوَاهِبِ الصُّورِ حَيْثُ انْتَفَا الْمَهِيَّةِ عَنْهُ ظَهَرَ
مِثْلُ انْسِلَابِ كَوْنِهَا مُرْتَبِطَةٌ وَذَاتُ مَجْعُولٍ بِهِ مُشْتَرِطَةٌ^٢

الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَّةُ فِي الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ

غُرَّرَ فِي الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

إِنَّ الْوُجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطِي^٣ ثُمَّتَ نَفْسِي^٤ فَهَاكَ وَاضْبِطِ
لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا وَمَا فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمَا
أَوْ غَيْرِهِ وَالْحَقُّ نَحْوُ أَيْسِهِ فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ
قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأَذْهَانِ وَجُوبِ امْتِنَاعٍ أَوْ إِمْكَانِ
وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ ذَاتُ تَأَسُّ فِيهِ بِالْوُجُودِ

غُرَّرَ فِي أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّةٌ

وُجُودُهَا فِي الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ وَالتَّسْلُسِ
مَا صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ مُحَصِّلَةً إِمْكَانُهُ لَا كَانَ لَا إِمْكَانَ لَهُ

وَأَنَّهُ رَفَعُ النَّقِیْضِیْنِ لَزِمَ وَالْوَاجِبُ عَنْهُ الْوُجُوبُ یَنْحَسِمُ
عُرْرٌ فِی بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْبَاسِ بِالذَّاتِ وَالْغَيْرِ وَبِالْقِيَاسِ
إِلَّا فِی الْإِمْكَانِ فَغَيْرِي سُلِبَ فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ
مَا بِالْقِيَاسِ كَالْمُضَايِفَيْنِ ثُمَّتْ كَالْمَفْرُوضِ وَاجِبَيْنِ
عُرْرٌ فِی أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ
وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاْحِقِ

عُرُوضُ الْإِمْكَانِ بِتَحْلِيلٍ وَقَعَ وَهُوَ مَعَ الْغَيْرِيٍّ مِنْ ذَيْنِ اجْتِمَعَ
وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِی اسْتِعْمَالٍ أَلْعَمُّ وَالْأَخْصُ وَاسْتِقْبَالِيٌّ
قَدْ لَزِمَ الْإِمْكَانُ لِلْمَهِيَّةِ وَحَاجَةُ الْمُمَكِّنِ أَوْلِيَّةٌ
وَأَثَرُ الْجَعْلِ وَجُودُ ارْتَبَاطِ وَصِفَةُ التَّأْثِيرِ فِی الْعَقْلِ فَقَطُ
لَا يَفْرُقُ الْحُدُوثُ وَالْبَقَاءُ إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمَكِّنِ اقْتِضَاءُ
وَأِنَّمَا فَاضَ اتِّصَالُ كَوْنِ شَيْءٍ وَمَثَلُ الْمَجْعُولِ لِلشَّيْءِ كَفَى
قَدْ كَانَ الْاِفْتِقَارُ لِلْإِمْكَانِ فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ
ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ لَوَازِمُ الْأَوَّلِ وَالْمَهِيَّةِ
ثُمَّ امْتِنَاعُ الشَّرْطِ بِالْمُعَانِدِ وَالْفَقْرُ حَالَةُ الْبَقَا شَوَاهِدِيٌّ
لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ شَرْطًا وَلَا شَطْرًا وَلَا بِنَفْسِهِ

وَكَيْفَ وَالْحُدُوثُ كَيْفُ مَا لَحِقَ لِلْفَقْرِ إِذْ عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ
وَالْعَدَمُ السَّابِقُ كَوْنًا لَيْسَ خَصٌّ بِدِيلُهُ نَقِيضُهُ دَارَ الْحِصَصِ

غُرَّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

لَا يُوجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ غَيْرِيَّةً تَكُونُ أَوْ ذَاتِيَّةً
كَافِيَّةً أَوْ لَا عَلَى الصَّوَابِ لَا بُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِيْجَابِ
لَيْسِيَّةٍ الْمُمَكِّنِ تَنْفِي الثَّانِيَةِ رَأْسًا كَذَا الْأُولَى بَقَاءُ التَّسْوِيَةِ
ثُمَّ وَجُوبٌ لَاحِقٌ مُبَيَّنٌ فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمَكِّنُ
وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ

غُرَّرَ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيَّ

قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِإِسْتِعْدَادِيٍّ وَهُوَ بِعُرْفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدَادٍ
ذَا مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيَّ دُعَى وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَذَاتِيَّ رُعَى
لِكَوْنِهِ مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ وَكَوْنِ ذَاتِيٍّ لَهُ كَالْأَضْلِ
وَأَنَّ مَقْوِيًّا عَلَيْهِ عَيْنًا وَفِيهِ سَوْغٌ أَنْ يَزُولَ الْمُمَكِّنَا
وَأَنَّ هَذَا فِي مَحَلِّ الْمُمَكِّنِ وَفِيهِ شِدَّةٌ وَضَعْفٌ أَتَقِنِ

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِي الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

غُرَّرَ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

إِذَا الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ أَوْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُسَمًّى بِالْقِدَمِ

وَأَدْرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ بِالْخِلَافِ صِفْ بِالْحَقِيقِيِّ وَبِالْإِضَافِيِّ
وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالدَّاتِي وَذَا قَبْلِيَّةَ لَيْسِيَّةِ الدَّاتِ خُذَا
أَوْ عَبَّرْنَا بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعِ
مُنْصَرِمٍ يُنْعَتُ بِالزَّمَانِي كَالطَّبْعِ ذِي التَّجْدِيدِ كُلِّ آنِ
دَهْرِيٌّ أَبَدًا سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ
بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ فَكِّيَّةٌ لَكِنَّ فِي السَّلْسِلَةِ الطُّولِيَّةِ
وَالْحَادِثُ الْأِسْمِيُّ الَّذِي مُصْطَلَحِي أَنْ رَسْمُ اسْمٍ جَا حَدِيثٌ مُنْمَحِي
تَبَايُنُ الْوَصْفِيِّ لَا الْعُزْلِي أَثَرُ مِمَّنْ لِعَقْلِ كَابِينَا لِلْبَشَرِ
فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنٌ لَشَيْءٍ كَمَا سَيُطَوَّى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طَى
فَذِي الْحُدُوثَاتِ الَّتِي مَرَّتْ جُمُعُ لِمَا سِوَى ذِي الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ تَقَعُ
جُزْئِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ جُزْءٌ وَكُلُّ وَكَانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ بِالْمُثَلِّ

غُرَّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي مُرَجِّحِ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَا يَزَالُ

مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ذَاتُ الْوَقْتِ إِذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ وَذَا الْكَعْبِيُّ اتَّخَذَ
وَقِيلَ عِلْمُ رَبَّنَا بِالْأَصْلَحِ وَالْأَشْعَرِيُّ النَّافِ لِلْمُرَجِّحِ
وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الدَّاتِيِّ جَا مُعَلَّلًا

غُرَّرُ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَّةٌ

السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًّا كُشِفَ وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ
 وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ بِالْمُهِيَّةِ
 وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي كَانَ عَمًّا بِذِي الثَّلَاثَةِ الْأَخِيرَةِ انْقَسَمَ
 بِالذَّاتِ إِنْ شَاءَ بَدَأَ وَبِالْعَرَضِ لِاثْنَيْنِ سَبْقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ
 وَالسَّبْقُ فَكِّيًّا يَجِيءُ طَوْلِيًّا سُمِّيَ دَهْرِيًّا وَسَرْمَدِيًّا

غُرَّرُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ

وَلَا اجْتِمَاعَ فِي الزَّمَانِيِّ وَمَا بِرُّتْبَةٍ طَبْعًا وَوَضْعًا قُسَّمَا
 وَأَوَّلُ كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ وَالثَّانِ كَالتَّرْتِيبِ فِي الْمَكَانِ
 وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوُّهِ كَاثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ مِنْهُ اعْتَبِرَ

غُرَّرُ فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

مِلَاكُهُ الزَّمَانُ فِي الزَّمَانِيِّ وَالْمَبْدَأُ الْمَحْدُودُ خُذْ لِثَانِي
 فِي الشَّرَفِ الْفَضْلُ وَفِي الطَّبْعِيِّ وَجُودُ الْوُجُوبِ فِي الْعِلِّيِّ
 فِي سَادِسٍ تَقَرَّرَ الشَّيْءُ مِزَا فِي السَّابِعِ الْكَوْنُ وَلَوْ تَجَوَّزَا
 فِي الثَّامِنِ الْكَوْنُ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ وَفِي وَعَاءِ الدَّهْرِ لِلْبَدَائِعِ

الفَرِيدَةُ الرَّابِعَةُ فِي الْفِعْلِ وَالْقُوَّةِ

غُرَّرَ فِي أَقْسَامِهِمَا

| | |
|---|---|
| عَلَى صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ | مِنْهَا الَّذِي مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَتَ |
| كَذَا الَّذِي يُقَابِلُ الضَّعْفَ وَمَا | يَكُونُ مَبْدَأَ التَّغْيِيرِ اعْلَمَا |
| وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً | لِشَيْءٍ أَوْ أَشْيَا وَإِمَّا فَاعِلَةً |
| فَمَبْدَأُ الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ | عَدِيمَ دَرْكِ قُوَّةٍ لِمَا نَبَتَ |
| وَمَعَ شُعُورٍ قُدْرَةَ الْحَيَوَانِ سِمَ | بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ رُسِمَ |
| وَمَبْدَأُ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدَمَا | بِفِعْلِهِ الشُّعُورَ ذَا نَفْسِ السَّمَاءِ |
| إِنْ يَعْدَمِ الدَّرْكُ وَقَوْمَ الْمَحَلِّ | طَبِيعَةً إِنْ فِي الْبَسِيطِ قَدْ حَصَلَ |
| وَصُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ إِذَا انْفَرَضَ | مُرَكَّبًا وَدُونَ تَقْوِيمٍ عَرَضُ |
| فَتِلْكَ مَعَ مُفَارِقِي الْمَوَادِّ | كُلُّ جُنُودٍ مَبْدَأِ الْمَبَادِي |
| لِلْقُدْرَةِ أَنْسَبُ قُوَّةٌ فِعْلِيَّةٌ | إِنْ قَارَنْتَ بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّةِ |
| لِلْقُدْرَةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ وَقَدْ | قِيلَ مَعِيَّةٌ وَلَيْسَ الْمُعْتَمَدُ |
| لِلْقُوَّةِ السَّبْقُ زَمَانِيًّا كَمَا | فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقًا تَقْدَمَا |

الْفَرِيدَةُ الْخَامِسَةُ فِي الْمُهَيْبَةِ وَلَوَاحِقِهَا
غُرُرٌ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

| | |
|--|---|
| مَا قِيلَ فِي جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةُ | مُهَيْبَةٌ وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ |
| قِيلَتْ عَلَيْهَا مَعَ وُجُودٍ خَارِجِيٍّ | وَكُلُّهَا الْمَعْقُولُ ثَانِيًا يَجِي |
| وَلَيْسَتْ إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ | مَرْتَبَةً نَقَائِضُ مَنَّفِيَةٍ |
| وَالْكُونُ فِي تِلْكَ انْتِفَا الْمُقَيَّدِ | نَقِيضُهُ دُونَ انْتِفَا مُقَيَّدِ |
| وَقَدْ مَنْ سَلَبًا عَلَى الْحَيْثِيَّةِ | حَتَّى يَغْمَّ عَارِضُ الْمُهَيْبَةِ |
| فَانْفَ بِهِ الْوُجُودَ ذَا التَّقْيِيدِ لَا | مُطْلَقَهُ وَاتَّخِذْنَهُ مَثَلًا |
| وَالسَّلْبَ خُذَهُ سَالِبًا مُحْصَلًا | وَلَا اقْتِضَا لَيْسَ اقْتِضَا مَا قَابِلًا |

غُرُرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمُهَيْبَةِ

| | |
|---|---|
| مَخْلُوطَةٌ مُطْلَقَةٌ مُجَرَّدَةٌ | عِنْدَ اعْتِبَارَاتِ عَلَيْهَا مُورَدَةٌ |
| مِنْ لَا بِشَرَطٍ وَكَذَا بِشَرَطِ شَيْءٍ | وَمَعْنِيٍّ بِشَرَطٍ لَا اسْتِمَاعٍ إِلَى |
| فَأَوَّلُ حَذْفُ جَمِيعِ مَا عَدَا | وَالثَّانِ كَالْحَيَوَانِ جُزْءٌ قَدْ بَدَا |
| وَلَا بِشَرَطٍ كَانَ لِاثْنَيْنِ نُمَى | مِنْ أَوَّلِ قِسْمٍ وَثَانٍ مَقْسَمٍ |
| وَهُوَ بِكُلِّيٍّ طَبِيعِيٍّ وَصِفَ | وَكَوْنُهُ مِنْ كَوْنِ قِسْمِيٍّ كُشِفَ |
| وَشَخْصُهُ وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَهُ | كَالْجِنْسِ حَيْثُ الْفَصْلُ جَاءَ مُحْصَلُهُ |

ذُو الْكَوْنِ ذَاتُ مَا لَهُ الْكُلِّيَّةُ ذِهْنًا فَحَسَبُ وَهِيَ الْمُهِيَّةُ
 إِنَّ جُزْءَ فَرْدٍ تُصْغِيهِ التَّعَمُّلُ يُعْنَى ' وَإِلَّا لَزِمَ التَّسْلُسُ
 لَيْسَ الطَّبِيعِيُّ مَعَ الْآفَرَادِ كَالْأَبِ بَلْ آبَا مَعَ الْأَوْلَادِ

غُرِّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمُهِيَّةِ

جِنْسٌ وَفَضْلٌ لَا بِشَرَطٍ حُمَلَا فَمَدَّةٌ وَصُورَةٌ بِشَرَطٍ لَا
 فِي الْجِسْمِ تَانِ خَارِجِيَّتَانِ فِي أَغْرَاضِهِ عَقْلِيَّتَانِ فَاقْتَفِ
 إِذْ مَا بِهِ الشَّرَكَةُ فِي الْأَعْيَانِ وَمَا بِهِ امْتِيَاظُهَا سِيَّانِ
 وَلَيْسَ فَضْلَانِ وَلَا جِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ لِوَاحِدٍ هَاتَعْرِفِ
 وَالْفَضْلُ مَنْطِقِيٌّ اشْتِقَاقِيٌّ كَمَبْدِ الْفَضْلِ وَذَا حَقِيقِيٌّ

غُرِّرَ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوعِ فَضْلُهُ الْأَخِيرُ

وَذُو قِوَامٍ مِنْ مَعَانٍ بَقِيَا مَا دَامَ فَضْلُهُ الْأَخِيرُ وَقِيَا
 لِأَنَّ ذَا الْفَضْلِ لَهَا تَضَمُّنَا فَهُوَ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِي عَيْنَا
 فَهِيَ عَلَى إِبْهَامِهَا مُعْتَبَرَةٌ خَصُّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٌ
 فَالْجِسْمُ وَالنُّمُوُّ قَدْ تَبَدَّلَا وَالْجُزْءُ مَا فِي أَىِّ فَرْدٍ حَصَلَا

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي كَيْفِيَّةِ التَّرْكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَدِيثِ

حَدِيثُ الْأَجْزَاءِ ذَهْنًا غَايِرَتْ هَلْ وَحَدَّثَتْ فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ
ثُمَّ عَلَى الثَّانِي فَإِمَّا اتَّحَدَا وَجُودًا أَوْ كَذَاتِيهَا تَعَدَّدَا
أَقْوَالُ الثَّانِي لَدَى مُعْتَبَرٍ بَلْ بِاعْتِبَارَاتٍ لَهُ تِلْكَ الصُّورُ
غُرِّرَ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

بَيِّنَةٌ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ أَجْزَا وَسَبَقُهَا عَلَى الْكُلِّ وَجَبَ
لِكُلِّ أَجْزَاءِ اعْتِبَارَاتٌ تُعَدُّ الْكُلُّ أَفْرَادًا وَمَجْمُوعًا وَرَدَ
بِشَرْطِ الْإِجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ أَوْ نَفْسِ الْأَجْزَاءِ الَّتِي بِالْأَسْرِ
فَالسَّبْقُ لِلْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَى كُلِّ بِمَعْنَى كَانَ يَتَلَوُّ الْأَوَّلَا
غُرِّرَ فِي أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ تَرْكَبَا الْفَقْرُ فِيمَا بَيْنَ الْأَجْزَا وَجَبَا
لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مَعْيَارُ أَنْ كَانَ فِي مَوْصُوفِهَا آثَارُ
سِوَى الَّذِي الْأَجْزَا عَرَى مِنْ أَثَرٍ كَأَثَرِ الْيَاقُوتِ لَا كَالْعَسْكَرِ

غُرِّرَ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ إِتِّحَادِيٌّ أَوْ انْضِمَامِيٌّ

إِنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ تَرْكِيبَ عَيْنِيَّةٍ اتِّحَادِيٍّ
يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعَدُّادٍ إِلَى أَنَّ انْفِكَارًا بَيْنَهَا قَدْ حَصَلَا

إِذْ صُورَةُ بَعْدَ الْعَرَاءِ بَاقِيَةٌ وَكَانَ قَبْلَهَا الْهَيُولَى الثَّانِيَةُ
لَكِنَّ قَوْلَ الْحُكْمَا الْعِظَامِ مِنْ قَبْلِهِ التَّرَكِيبُ الْأَنْضِمَامِيُّ

غُرُرٌ فِي التَّشْخِصِ

عَيْنٌ مَعَ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ تَشْخِصٌ سَاوَقٌ فِي الْأَذْهَانِ
لَهُ الْأَمَارَاتُ أُمُورٌ خَارِجَةٌ تَعْرِضُ مَعَ عَرَضٍ كَعَرَضِ الْأَمْزِجَةِ
إِذَا لَا يُفِيدُ ضَمُّ مِهْيَاتٍ كُلِّيَّةٍ تَشْخِصًا لِلذَّاتِ

غُرُرٌ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ التَّمْيِيزِ وَالتَّشْخِصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

فِيمَا إِذَا الْكُلِّيُّ مِثْلُهُ التَّحَقُّقُ عَنِ التَّشْخِصِ التَّمْيِيزُ مُفْتَرِقٌ
شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ يُضَافُ ذَا مِنْهُ التَّمْيِيزُ لِلتَّمْيِيزِ أَخِذَا

تَقْسِيمٌ لِلتَّشْخِصِ

تَشْخِصٌ عَيْنًا بَدَا كَالْأَوَّلِ أَوْ زَائِدًا فَإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ
لَا يَكْثُرُ النَّوعُ إِذْ ذَا عُقُولًا وَدُونَهُ إِمَّا كَفَتْ هَيُولَى
كَفَلَكَ فَالنَّوعُ أَيْضًا مُنْحَصِرٌ أَوْ مَا كَفَتْ فَكَالْمَوَالِيدِ اعْتَبِرْ
وَلَيْسَ كُلُّيٌّ مَعَ الْجُزْئِيِّ بِنَحْوِي الْأِذْرَاكِ بِالْمَرْضَى

الْفَرِيدَةُ السَّادِسَةُ فِي الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ
غُرَّرَ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

الْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَا سَاوَقَهَا أَعْمُ الْأَشْيَاءِ فَهِيَ أَعْرَفُهَا
وَسِرُّ أَعْرِفِيَةِ الْأَعْمِ سِنْخِيَّةٌ لِذَاتِكَ الْأَتَمِّ
وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعْرَفُ وَكَثْرَةٌ عِنْدَ الْخِيَالِ أَكْشَفُ
خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ فِي الذَّهْنِ لَكِنْ عَيْنُهُ فِي الْعَيْنِ
غُرَّرَ فِي تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

وَوَحْدَةٌ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ أَوْ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ اذْرِ مَا دَرَوْا
أُولَئِهِمَا بِحَقَّةٍ وَغَيْرِهَا قَسَمَهَا أَصْحَابُنَا أُولُو النُّهَى
فَالذَّاتُ فِي الْوَحْدَةِ غَيْرُ الْحَقَّةِ قَدْ أَخَذَتْ فِي الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ
وَهِيَ أَنْتَ لِلْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ وَالْمَفْهُومِ
وَذُو الْخُصُوصِ الْعَدَدِيُّ مِنْهُ مَا كَمَبَدَلِ الْأَعْدَادِ كَانَ مُفْهِمَا
مَوْضُوعُهُ عَدَمٌ قِسْمَةٌ فَقَطْ وَمِنْهُ مَا الْوَضْعِيُّ زَادَ كَالنُّقْطِ
وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ وَمِنْهُ مَا مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَا
قَابِلُهُ بِالذَّاتِ مِقْدَارٌ وَإِنْ يَقْبَلُهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ زُكِنَ
وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةُ مَا وَاسِطَةَ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُعْدِمًا

تَجَانُسٌ تَمَاثُلٌ تَسَاوٍ تَشَابُهُ تَنَاسُبٌ تَوَازٍ
 إِنَّ وَحْدَ الشَّيْءَانِ جِنْسًا نَوْعًا كَمَا وَكَيْفًا نِسْبَةً وَوَضْعًا
 وَوَاحِدٌ بِالنَّوعِ غَيْرُ النَّوعِ فِي مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ أَيْضًا مَرَعَى

غُرَرٌ فِي الْحَمَلِ

بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّةٌ كَذَلِكَ بِالْوَحْدَةِ هُوَ هُوِيَّةٌ
 هَذِي هِيَ الْحَمَلُ وَفِيهِ اعْتَبِرَ جِهَتِي الْوَحْدَةِ وَالتَّكْثُرِ
 الْحَمَلُ بِالذَّاتِي الْأَوَّلَى وَصِفَ مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومٍ عُرِفَ
 فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإِنْ لَيْسَ وَجِدَ فَنَفْسُهُ بِالْأَوَّلَى مَا فَقَدَ
 وَبِالصَّنَاعِي الشَّائِعِ الْحَمَلِ صِفَا وَبِاتِّحَادٍ فِي الْوُجُودِ عَرَفَا
 وَبِالْمَوَاطَاةِ وَالِاشْتِقَاقِ فَهُ وَذَلِكَ الْهُوُّ وَذَا ذُوهُ وَسِمُهُ
 بَتِيَّةٌ وَغَيْرَهَا مُرَكَّبَةٌ بَسِيطَةٌ هَلِيَّةٌ مُنْشَعِبَةٌ
 وَفِي بَسِيطَةٍ مِنْ الْهَلِيَّةِ لَا تُجْرَيْنِ قَاعِدَةُ الْفَرَعِيَّةِ
 لِأَنَّهَا ثُبُوتَ شَيْءٍ قَدْ بَدَتْ وَهِيَ لِكَوْنِ الشَّيْءِ شَيْئًا قَدْ حَوَتْ
 وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزَامٍ أَوْ خُصِّصَتْ عَقْلِيَّةٌ الْأَحْكَامِ
 وَقِيلَ مَبْدَأٌ وَلَوْ ذَهْنًا فَقَدْ مَفْهُومٌ مَوْجُودٌ مَعَ الشَّيْءِ اتَّحَدَ

غُرَّرُ فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلُ عَرَفَهُ أَصْحَابُنَا الْأَفَاضِلُ
 بِمَنْعٍ جَمْعٍ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتَ مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنِ تَوَحَّدَتْ
 إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ إِنَّ عَقِلًا مَعًا مُضَايِفَانِ
 وَدُونَهُ ضِدَّانِ بِالْحَقِيقِ صِفِ مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ وَلَا مَعَهَا أَضِفُ
 لِشُهْرَةٍ كَأَحْمَرٍ وَأَقْتَمِ وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِي الْعَدَمِيَّ
 فَمَا اعْتَبَرْتَ فِيهِ قَابِلِيَّةٌ لِمَا انْتَفَى فَعَدَمٌ وَقِنِيَّةٌ
 فَإِنْ قَبُولًا اعْتَبَرْتَ مُرْسَلًا فِي الْوَقْتِ أَوَّلًا نَوْعًا أَوْ جِنْسًا عَلَا
 كَانَ حَقِيقِيًّا فَأَلْحَقْنِ بِهِ مُرُودَةً وَكَعَمِيَّ فِي الْأَكْمَةِ
 وَإِنْ قَبُولٌ خُصَّ بِالشَّخْصِ وَمَا فِي الْوَقْتِ لِلْمَشْهُورِ قَدْ كَانَ انْتَمَى
 فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ وَهُوَ اضْطِلَاحُ قَاطِئِ غُورِيَّاسِ
 وَمَا الْقَبُولُ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ بِالسَّلْبِ وَالْإِيجَابِ عَنْهُمْ اشْتَهَرَ

الْفَرِيدَةُ السَّابِعَةُ فِي الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

غُرَّرُ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا فَعِلَّةٌ وَالشَّيْءُ مَعْلُولًا يُرَى

فَمِنْهُ نَاقِصٌ وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ وَمِنْهُ خَارِجٌ وَمِنْهُ مَا دَخَلَ
فَالْعُنْصُرِي الصُّورِي لِدَقِوَامِ وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِي التَّمَامِي
وَمَا لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ فَعَنَایَةُ وَمَا بِهِ فَعَاعِلٌ
بِالطَّبَعِ أَوْ بِالْقَسْرِ أَوْ بِالْقَصْدِ أَوْ بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ فَارْعَ مَارَعُوا
أَوْ بِالتَّجَلِّي ثُمَّ بِالْعِنَايَةِ أَوْ بِالرِّضَا فَادْرُوا أُولَى الدَّرَايَةِ
إِذْ مَعَ عِلْمٍ أَوْ بِلَا عِلْمٍ وَهُوَ لِطَبْعِهِ لَائِمٌ أَوْ لَا فِعْلُهُ
فَذَانِ الْأَوَّلَانِ وَالْعَالِمُ إِنْ وَجُودُ الْأَفْعَالِ بِهَا الْعِلْمُ زُكِنَ
فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضَا قُصِدَ وَإِنْ وَجُودُ الْفِعْلِ عِلْمًا مَا وَجِدَ
وَلَا كَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ بَلْ عُلِمَ الْمَعْدُولُ قَبْلَ الْعَمَلِ
فَالْقَصْدُ إِنْ يُقَرَّنَ بِدَاعٍ زِيدَ مَعَ إِرَادَةٍ وَدُونَهَا الْجَبْرُ وَقَعَ
بِلَا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالِدَّاعِي فَإِنْ قَدْ زِيدَ فِعْلِيًّا عِنَايَةً قَمِنَ
وَإِنْ يَكُنْ عَيْنًا فَسِمٌ تَجَلَّى فِي عِلْمِهِ الْعِلْمُ بِفِعْلِ طُوبَا
إِرَادَةُ طَبَعٌ إِذَا مَا سُخِّرَا لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيرًا يُرَى

غُرِّرَ فِي أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَى أَيْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

فِي الْأَوَّلِ السَّادِسُ ذُو رِوَايَةٍ وَهُوَ لَدَى الْمَشَاءِ بِالْعِنَايَةِ

وَعِنْدَهُمْ لِصُورٍ عَوَارِضًا وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِي لِكُلِّ بِالرُّضَا
وَمُتَكَلِّمٌ بِدَاعٍ زَيْدٌ قَدْ قَالَ لِفِعْلِ اللَّهِ قَصْدًا قَدْ قَصَدَ

غُرَّرَ فِي أَنَّ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ
فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَةِ

وَبِالرُّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّي إِذْ فَطَرَ يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ الْقُوَى تُنْشِئُ الصُّورَ
وَبِتَوَهُمٌ لِسَقْطَةٍ عَلَى جَذَعٍ عِنَايَةً سُقُوطٌ فِعْلًا
بِالْقَصْدِ كَالْمَشْيِ لِعِلْمٍ حَادِثٍ مَعَ مَا عَلَيْهَا زَيْدٌ مِنْ بَوَاعِثٍ
بِالطَّبْعِ كَالصَّحَّةِ بِالْقَسْرِ الْعَدْلُ بِالْجَبْرِ مِنْ خَيْرَةٍ شَرٌّ حَصَلَ
وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوقِهَا لَمَّا دَنَتْ بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوَى قَدْ سُخِّرَتْ
مُعْطَى الْوُجُودِ فِي الْإِلَهِيِّ فَاعِلٌ مُعْطَى التَّحَرُّكِ الطَّبِيعِيِّ قَائِلٌ

غُرَّرَ فِي النَّبَحِ عَنِ الْغَايَةِ

وَكُلُّ شَيْءٍ غَايَةً مُسْتَتَبِعٌ حَتَّى فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ
وَالْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا كَمَا لَمْ يَكُ بِالْأَكْثَرِ فَلَيْنَحْسِمَا
إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِيصَالُ كُلِّ مُمَكِّنٍ لَغَايَةِ
عَلَّةٍ فَاعِلٍ بِمِهْنَتِهَا مَعْدُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

غُرَّرَ فِي دَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

| | |
|---|---|
| يَلِيْقُ أَنْ نَذُبَ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ | إِذْ دُونَ غَايَةٍ يُظَنُّ إِنْ حَدَثَ |
| فَغَايَةٍ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ | وَمَا لِأَجْلِهِ غَدَتْ مُشْتَرِكَةً |
| فَغَايَةُ الْعَامِلَةِ أُولِيَهُمَا | وَرُبَّمَا شَوْقِيَّةٌ غِيَّيَ كَمَا |
| مِنْ حَيِّزٍ بِحَيِّزٍ سَأْمًا تُرَدُّ | وَرُبَّمَا غَايَتُهَا لَا تَتَّحِدُ |
| فَغَايَةُ لِقْوَةٍ فِي الْعَضَلَةِ | مِثْلُ الطَّبَائِعِ دَوَامًا حَاصِلَةٌ |
| شَوْقِيَّةٌ غَايَتُهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ | لَهَا مَقِيَسًا فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدُّ |
| ذُو الْغَايَتَيْنِ مَبْدَأٌ بَعِيدًا | كَانَ لَهُ تَخَيُّلٌ وَحِيدًا |
| لَا الْفِكْرُ فَهُوَ الْعَبَثُ إِنْ غَايَةُ | مَا هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَايَةُ |
| إِنْ لَيْسَ إِلَّا وَاحِدَةُ الْمَبْدَأِ أَوْ | مَعَ طَبْعٍ أَوْ مِزَاجٍ أَوْ خُلُقٍ فَلَوْ |
| كَانَ مَعَ الْخُلُقِ فَعَادِيٌّ وَفِي | أَوَّلِهَا سُمِّيَ بِالْمُجَازَفِ |
| كَاللَّعْبِ بِاللَّحِيَةِ عَادِيٌّ وَمَا | يَبْقَى فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِيِّ سِمَا |
| كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ وَالتَّنَفُّسِ | كُلُّ الْمَبَادِي فِي الْجَمِيعِ تَكْتَسِي |
| غَايَتُهَا لَكِنَّ حَيْثُ مَا ثَبَتَ | مَبْدَأُ فِكْرٍ غَايَةُ كَذَا انْتَفَتَ |
| وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ الْإِتِّفَاقِيُّ | إِذْ كُلُّ مَا يَحْدُثُ فَهُوَ رَاقٍ |
| لِعِلَلٍ بِهَا وَجُودُهُ وَجَبَ | يَقُولُ الْإِتِّفَاقُ جَاهِلُ السَّبَبِ |

مَوْتًا طَبِيعِيًّا غَدًا اخْتِرَامِيًّا قِيسَ إِلَى كُلِّيَّةِ النَّظَامِ
مَا لَيْسَ مَوْزُونًا لِبَعْضٍ مِنْ نَعْمٍ فَفِي نِظَامِ الْكُلِّ كُلُّ مُنْتَظَمٍ

غُرَرٌ فِي الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

وَمَا بِهِ لِلشَّيْءِ فِعْلِيَّتُهُ صُورَتُهُ فَمِنْهُ شَيْئِيَّتُهُ
فَعِلَّةُ صُورِيَّةٌ لِلْكَلِّ وَفَاعِلٌ وَصُورَةٌ الْمَحَلُّ
تُقَالُ لِلْجُسْمِيَّةِ وَالنَّوْعِيَّةِ وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ وَالْعِلْمِيَّةِ

غُرَرٌ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

حَامِلُ قُوَّةٍ لِشَيْءٍ عُنْصَرُهُ بِوَحْدَةٍ أَوْ ضَمٍّ مَا يُغَايِرُهُ
كُلٌّ مَعَ التَّغْيِيرِ ذَاتًا أَوْ صِفَةً زِيَادَةً نَقْصَانًا أَوْ لَا فَاقْتِفَهُ
وَأَيْضًا إِمَّا وَاحِدٌ مَا طَبَعَهُ أَوْ جُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهَى أَوْ لَامَعَهُ

غُرَرٌ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةِ بَيْنَ الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ

بَسِيطَةً أَوْ مَالَهُ التَّرْكِيبُ أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ
عَمَّةٌ أَوْ خَصَّةٌ أَوْ كُلِّيَّةٌ أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِيُّ أَوْ ذَاتِيَّةٌ
أَوْ عَرَضِيَّةٌ كَمَا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ الْعِلَّةُ مُطْلَقًا دَرَوًا

غُرَّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

قَدْ انْتَهَى تَأْثِيرُ ذَاتِ مَدَّةٍ فِي مَدَّةٍ وَعِدَّةٍ وَشِدَّةٍ
وَلَيْسَتْ أَيْضاً أَثَرَتْ إِلَّا بِأَنْ مُنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ اقْتَرَنَ

غُرَّرَ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةِ بَيْنِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

شَرَائِطُ التَّأْثِيرِ مَا يَجْمَعُ يَجِبُ مَعْلُولُهُ دُونَ الْمُعِدِّ اعْرِفْ تُصِبُ
مُضَدَّرُ ذَاكَ لَيْسَ مُضَدَّرًا لِيَذَا مَعْنَى فُكُلٌ اقْتَضَى مَا بِحِذِّهَا
فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتْ كَذَاكَ فِي وَحْدَتِهِ قَدْ تَبِعَتْ
بَيْنَهُمَا تَضَايُفٌ وَيُبْطَلُ ضَرُورَةُ دَوْرًا كَذَا تَسْلُسُلُ
يُبْطَلُهُ مَا فِي الْمُطَوَّلَاتِ مِنْ نَحْوِ تَطْبِيقِ وَحَيْثِيَّاتٍ
وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسْطِ وَالطَّرَفِ وَمِنْ تَرْتُّبٍ وَمِنْ تَضَايُفٍ
وَمِنْ مُسَمًّى بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ وَغَيْرِهَا فَاعْرِفْ بِهَا تَسْتَبْصِرْ

الْمَقْصَدُ الثَّانِي فِي الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ وَفِيهِ فَرَائِدُ
الْفَرِيدَةِ الْأُولَى فِي رَسْمِ الْجَوْهَرِ وَذِكْرِ أَقْسَامِهِ

الْجَوْهَرُ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ لَا مَوْضُوعَ لَهُ
فَجَوْهَرٌ كَانَ مُحَلًّا جَوْهَرٍ هَيُولَى أَوْ حَلًّا بِهِ مِنْ صُورٍ
وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذَلِكَ وَبِذَا إِنَّ مِنْهُمَا رُكْبَ جِسْمًا أَخِذَا
وَدُونَهُ نَفْسٌ إِذَا تَعَلَّقَ جِسْمًا وَإِلَّا عَقْلٌ الْمَفَارِقُ

الثَّانِيَّةُ فِي رَسْمِ الْعَرَضِ وَذِكْرِ أَقْسَامِهِ

الْعَرَضُ مَا كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ أَلْكُونُ فِي مَوْضُوعِهِ لَا تَنَسَهُ
كَمْ وَكَيْفُ وَضَعُ أَيْنُ لَهُ مَتَى فِعْلٌ مُضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا
أَجْنَاسَهُ الْقُصْوَى لَدَى الْمُعَلِّمِ وَبِالثَّلْثِ أَوْ بِالْأَرْبَعِ نُمِيَ

الثَّالِثَةُ فِي الْبَحْثِ عَنْ أَقْسَامِ الْعَرَضِ

غُرَّرَ فِي النِّكَمِ

النِّكَمُ مَا بِالذَّاتِ قِسْمَةٌ قَبْلَ فَمِنْهُ مَا مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ
بِذِي اتِّصَالٍ هِيْهُنَا قَدْ قُصِدَا مَا فِيهِ حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدَا

ثَانِيَهُمَا يَكُونُ الْأَعْدَادَ فَقَطْ وَأَوَّلُ جِسْمٍ وَسَطُحٌ ثُمَّ خَطٌّ
فَذَلِكَ ذُو التَّرْصِيفِ وَالثَّبَاتِ ثُمَّ الزَّمَانُ الْمُتَقَضِّي الذَّاتِ
وَلَيْسَ كَمُ قَابِلِ الضَّدِّيَّةِ أَنْوَاعُهُ تُوْخِذُ تَعْلِيمِيَّةً
وَإِخْصَصَ بِهِ وُجُودَ مَا يَعُدُّهُ كَمَا التَّسَاوِي خَصَّهُ وَضِدُّهُ
كَذَا نِهَآيَةً وَ لَا نِهَآيَةً فِي الْجِسْمِ فَادْرُوَا يَا أُولَى الدَّرَآيَةِ
غُرَّرَ فِي الْكَيْفِ

الْكَيْفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ لَمْ يَنْتَسِبْ وَيَقْتَسِمْ بِالذَّاتِ
وَهُوَ إِلَى أَرْبَعَةٍ قَدْ انْقَسَمَ مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَمَا اخْتَصَّ بِكُمُ
وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّاقُوَّةُ وَكَيْفُ مُحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ
مِنْ أَنْفِعَالِيٍّ وَالْأَنْفِعَالِ كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفُهُمَا وَالْحَالِ
فَالْأَوَّلُ الرَّاسِخُ لَا الثَّانِي اِقْتَنِصْ بِذَيْنِكَ الْجِسْمِ وَتَيْنِ النَّفْسِ خُصَّ
غُرَّرَ فِي الْعِلْمِ

عِلْمٌ وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبٌ إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ بَلْ وَاجِبٌ
فَبَعْضُهُ كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ فَهِيَئَهَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ
مِنْ تِلْكَ أَنْ فِي جِنْسِهِ أَقْوَالٌ كَيْفُ إِضَافَةٌ أَوْ أَنْفِعَالٌ
فَلْيُدَّرْ بَعْدَمَا تَشْكُكُ عُلِمَ أَنَّ هُنَا نَقْشًا بِعَقْلِنَا رُسِمَ

فَفِينَا الْأَنْفِعَالُ مِنْ مَرْسُومٍ لَهُ إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ
فَتَخْرُجُ النَّسْبَةُ وَأَنْفِعَالٌ عَمَّا لَهُ عِلْمًا وَكَيْفًا قَالُوا

وَمِنْ نِلْكَ الْأَبْحَاثِ تَقْسِيمُهُ

وَهُوَ حُصُولِيٌّ كَذَا حُضُورِيٌّ فِي الذَّاتِ مَا الْحُضُورُ بِالْمَحْضُورِ
بَلْ ثَابِتٌ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَصُورٍ فِي عِلْمِنَا الْحُصُولِيٌّ
فَأَوَّلُ صُورَةٍ شَيْءٍ حَاصِلَةٌ لِلشَّيْءِ وَالثَّانِي حُضُورُ الشَّيْءِ لَهُ
وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِيٌّ أَوْ إجمالِيٌّ كَذَلِكَ فِعْلِيٌّ أَوْ أَنْفِعَالِيٌّ
فِعْلِيُّهُ مَا سَبَبُ الْمَعْلُومِ وَالْأَنْفِعَالِيٌّ مِنْ الْمَرْسُومِ
فِي الْعَقْلِ بَعْدَ مَا فِي الْأَعْيَانِ حَصَلَ فِي أَوَّلٍ يَحْصُلُ غِبٌّ مَا عَقِلَ

غُرَّرَ فِي الْأَعْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ

فَمِنْهَا الْأَيْنُ وَالْمَتَى

هَيْئَةُ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ أَيْنُ مَتَى الْهَيْئَةُ فِي الزَّمَانِ
هَيْئَةُ مَا يُحِيطُ بِالشَّيْءِ جِدَةً بِنَقْلِهِ لِنَقْلِهِ مُقَيَّدَةٌ
الْوَضْعُ هَيْئَةُ لِشَيْءٍ حَاصِلًا مِنْ نِسْبَةِ الْأَجْزَاءِ بَعْضُهَا إِلَى
بَعْضٍ وَمِنْ نِسْبَتِهَا لِخَارِجٍ لِلْكَوْنِ بِالْحِسِّ مُشَارًا قَدْ يَجِي

الْفِعْلُ تَأْثِيرًا بَدَأَ تَدْرُجًا تَأَثَّرُ كَذَلِكَ الْإِنْفِعَالُ جَا
 إِنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةً تَكَرَّرُ مِنْهُ الْحَقِيقِيُّ وَمَا يَشْتَهَرُ
 وَفِي الْمُضَافِ الْإِنْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ تَكَافُؤُ فِعْلًا وَقُوَّةَ حُتِمَ
 اِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلَا وَيَعْرِضُ الْجَمِيعُ حَتَّى الْأَوَّلَا

شرح غرر الفرائد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- الحمد لله المتجلّي بنور جماله على الملك والملكوت ، المحتجب في عزّ جلاله
بشعشة اللاهوت عن سكّان الجبروت ، فضلاً عن قُطّان النَّاسوت ؛ أنار بشروق
وجهه كلَّ شئ ، فنفذ نوره بحيث أفنى المستنير ، وأعار لمشاهده طرفاً منه ، فبعينه راه ٣
المستعير ، وعند كشف سبحات جلاله ، لم يبق الإشارة والمشير ؛ فنه المسير واليه المصير .
والصلوة والسلام على المجلى الأتم ، سيّد ولد آدم ، المستشرق بنور عقله الكلىّ عقول
من تاخّر ومن تقدّم ، المتعلّم في مدرّس « علّمك ما لم تكن تعلم » ، وهو بصورته ، وان ٦
لم يخطّ يمينه ، فقد كان بمعناه على القلم بيّن اصبعى ربّه الأكرم ، وهو بنفسه الكتاب
الحكيم المحكم الذى فيه جوامع الكلم و لطائف الحكم ، وفي باطنه النقطة الراسمة لكلّ
الحروف المعجم ؛ « انّ هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم » ؛ وآله ، معادن العلم والحكمة ، ٩
ومجامع الحلم والعصمة ، الذين هم لسماء الولاية نورٌ وزين ، وشموسٌ يرفع بها كلّ ريبٍ
ورين ، ولا يعترىها كسف و غيم و غيّن ، القدّيسون المبرّثون عن كلّ نقصٍ وشيّن ،
والصدّيقون المعروفون عن كلّ زيغ وميّن ، أولئك الذين من عاش اليوم ملأ الكفّ ١٢
بموالاتهم من كلّ عيّن ، سادّ و عادّ غداً ، وأنّ له جنّتين ، ومن كان صفر الكفّ
عنّها ، خاب وآب بخفّى حنّين ؛ وعلى اصحابه واتباعه الفائزين به فى النشأتين .
- وبعد فاقول : هذا زمان محل الحكمة و قلّة نزول أمطار اليقين من سحاب ١٥
الرحمة ، لكثرة ذنوب اهل الغفلة والجهل . فانسدّ عليهم أبواب سماء العقّل ، و حرّموا
عن معرفة ربّ الفلق بالوغل فى العشق بالغسق . وقد فرغوا عن الحقّ الى الأباطيل ،
وعكفوا على الزخارف والتّماثيل ، ولم يتمكّنوا عن سياحة ديار الكلّيات ، وسباحة بحار ١٨

- الحقائق المرسلات ، لأجل استبدال الباقيات الصالحات بالجزئيات الدّائرات . فلهم الغبن
 الأفحش وسمّ ناب الأرقش . انّ «الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم» .
 ٣ فغايات حركاتهم واهية وهميّة ، وأغراض طلباتهم وانية ونيّة . فتنبأ لهمتهم المنحطة
 وشيئتهم الرّاضية بأذون خطّة . « ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ، ويلههم الأمل ؛ فسوف يعلمون » .
 افحسبوا ان يتركوا سدى ولم يستعقبه يومهم غدا ؟ هيهات هيهات ! « انّ اجل الله لآت » .
 ٦ وانّى لما رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النّسيان ، ونبد شخصها مع سُودده
 في زاوية الخمول والهجران ، وهو كسلطان رعاياه طغوا عليه ، وصلاهم في اللّجاء اليه ،
 سيّما العلم الالهى الّذى له الرياسة الكبرى على جميع العلوم ، و مثله كمثل القمر البازغ في
 ٩ النّجوم ، فالتجأت الى الله تعالى ، ولذتُ بفنائهم ، وتعلّقت بذيل سخائهم فاجدّت قراح سعيي ،
 واجلت قداح رائى ، وخضت في بحر التفكير ، وغصت لاستخرج شيئاً من الدر . فألهمت
 ان اكسى ملاح المطالب العالية بحلل النّظم ، حثّاً لأولى الاذواق السّليمة ، وترغيباً
 ١٢ لذوى الأشواق المستقيمة ، لما هو مشاهد من الشّوق الوافى والتّوق الكافى الى النّظم في
 الطّبع الصّافى . فنظمت تلك التّلالى في سلك القوافى . فجاءت المطالب العالية كملوك
 متوجّ بتيجان التّفقية هاماتها ، و ان كانت اكسية التعابير ، ولو بالنثر ، قاصرة عن قاماتها .
 ١٥ ألا انّ ثوباً خيط من نسج تسعةٍ وعشرين حرفاً عن معاليه قاصرٌ !
 نعم ، البحر لا يسعه الجرّة وأين الأرض السّفلى من المجرّة ، والثّرى من الثّرى ،
 والعقب من الحيّا ، والقطرة من الدّاما ، وذرة الهبا من الدرّة البيضاء !
 ١٨ ثمّ انّه لما برز ولم يخلُ عن اغلاق لازم لنظم المطالب ، وان لم يخل ذواللّب
 هذا من المثالب ، شرحته شرحاً يذلل صعابه ، ويكشف عن وجه الأسرار نقابه ، متجنباً
 عن الاطناب ، مخافة ملالة الأصحاب ، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل واحتوائه على الدلائل .
 ٢١ فهلمّوا الى هذا الرّجز والمعنى المبسوط باللفظ الموجز ؛ واحفظوا هذا النّظم
 الفذّ الّذى يطرب الأسماع وتلذّ ، احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذّ ، لتظفروا بمعرفة
 جوده النظام الصّادر من جود الوجود التّام ، بل فوق التّام . و عليكم بهذا النثر الرّفيّع
 ٢٣ الرّافع الطّائر عقاب معناه البارّع على أوج بحضيضه النّسر الواقع فوق السّماء السّابع ،

لیجمع فیکم بفرائد فوائده تنائر لآلی الوجود ، و یبلغکم المقام المحمود ، بعون الله الملائک
الودود. فانتھزوا الفرصة، وانتھضوا، وتعلّموا الحکمة، وتسمّموا الکلمة، واستجلبوا الفیض
والرحمة. انّ الله هو الکریم الوهاب. و مرّوا نفوسکم ان لاتمرّ بملاهی خطواتها، ۳
وملاعب هفواتها، و مثاقف کبواتها، و مواقف لاتها و مناتها ولات حین توان. فاجعلوا
دیدنکم رفض عالم الدیدان، و نفص اغبرة عالم الحدثنان، لاقتناص العلم والعرفان؛ فلعلّ
آن الترحّل قد آن، کما قال الله تعالی شأنه العزیز الحمید: فی کتابه الکریم المجید: «اولم
ینظروا الی ما خلق الله من شیء، وان عسی ان یکون قد اقترب اجلهم؟» فبایّ حدیث
بعده يؤمنون؟» فاختلفوا الی باب الملأ الأعلى، وراودوا المعلم الشدید القوی، وراجعوا
الیه مرّة بعد اولی. وکرّة بعد اخری، تفوّزوا بالوصول الی الغایة القصوی بعناية من ۹
الیه الرجعی. انه هو الموفق المعین وبه استعین.

* یا وَاٰهِبَ الْعَقْلَ لَكَ الْمَجَامِدُ، * الی جنّابیک انتّهی المقاصدُ.

الهبّة افادة ما ینبغی لالعوض ولا لغرض. والمراد بالعقل: اما العقل الکلی الذی هو ۱۲
کصورة للعالم الطبعی وکفصل مُحصّل له، و بالجملة جهة وحدة له. وقد کانت النفوس
متوسطة فی قبول تلك الفائدة و العائدة: و اما المراد به العاقله المستکملة بالحکمتین
العلمیة والغملیة. والثانی هو الأنسب بالمقام. و فی هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة الی ۱۵
الفنّ والکتاب. و فی المصراع الأول اشارة الی انّ الله جلّ جلاله هو المبدء، و فی الثانی
الی انه المنتهی: «کما بدأ کم تعودون».

* یَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى الْفَرَطِ نُورِهِ. أی لاحجاب مسدول ولا غطاء مضروب ۱۸
بینه و بین خَلقه، ألا شدة ظهوره وقُصور بصائرنا عن اکتناه نُوره. اذ الحیط الحقیقی
لا یصیرُ محدوداً مستوراً. فالحجاب مرجعه امر عدمی. هُوَ قُصور الادراک. و هو *
الظّاهِرُ الباطِنُ فی ظُهُورِهِ، أی فی عین ظهوره باطنٌ ایضاً، لما علّمت من قُصور ۲۱
المدارک. و ان جعلت کلمة «فی» للسببیة کان المصراع الثانی کالنتیجة للأول. و فیهِ
تحلیّة للساننا بذکر اسمیه الشّریفین. * بِنُورٍ وَجْهِهِ - هو نور الوجود المُنبسط المشار الیه

- بقوله تعالى شأنه العزيز: « اينا تولّوا فثمّ وجه الله » - استنار كلّ شيء ، أى كلّ مهية من مهيّات عوالم الأرواح والأشباح ، * وعِنْدَ نُورٍ وَجْهِهِ سِوَاهُ ، وجوداً كان أو مهية ، فتنى . اما الوجود الخاص ، فظاهر ؛ واما المهية ، فمع كونها ظلمة ، اطلاق الفنى عليها باعتبار أصل التعلّق بالغير .
- ٣ ثمّ بعد حمد واجب الوجود على النّبىّ الختمى ، صلى الله عليه واله ، هَادِي الأُمَّة ، هداية تكوينيّة بباطنه ، و تشريعيّة بظاهره ، * وَآلِهِ الْغُرّ - جمع الأغرّ ، من الغرّة بياض الوجه - اذ بأنوارهم تملأ السموات والارضون ، صَلَوةً جَمَّةً .
- ٦ * وَبَعْدُ ، أى بعد الحمد والصلوة ، فَالْعَبْدُ الْاَثِيمُ المحتاج الى رحمة البارى ، الهَادِي ابن المهدي السّبزوارى ، أوتيا كتابها يميناً ، وحُسباً حساباً يسيراً ، * لَازَالَ مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشَادِ - دعاء لنفسه - * يَقُولُ متبجّحاً مستظهراً بانّه ليس فى كتابه هذا الا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة والفوائد المهمة من العلوم الحقيقيّة : هَاؤُمُ اقْرءُوا كِتَابِيَّةً - اقتباس من الوحي الالهى - * مَنَظُومَتِي لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَةٍ - هذا المصراع فى مَوْضِعٍ تعليل للمصراع الاول - * نَظَمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتُ ، أى علّت ، * فِي الذِّكْرِ ، أى القرآن المجيد ، بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ . قال تعالى و تبارك : « وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » ؛ لأن الحكمة هى الايمان المشار اليه بقوله تعالى : « وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ عَلَيْهِ »
- ١٢ هذا الا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة والفوائد المهمة من العلوم الحقيقيّة : هَاؤُمُ اقْرءُوا كِتَابِيَّةً - اقتباس من الوحي الالهى - * مَنَظُومَتِي لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَةٍ - هذا المصراع فى مَوْضِعٍ تعليل للمصراع الاول - * نَظَمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتُ ، أى علّت ، * فِي الذِّكْرِ ، أى القرآن المجيد ، بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ . قال تعالى و تبارك : « وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » ؛ لأن الحكمة هى الايمان المشار اليه بقوله تعالى : « وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ عَلَيْهِ »
- ١٥ هى الايمان المشار اليه بقوله تعالى : « وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ عَلَيْهِ »
- ١٨ والآيه ؛ وهى المعرفة بقول الحكماء : الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى ؛ ولانّ الحكمة كما قالوا : أفضل علم بأفضل معلوم . اما انتها أفضل علم ، فلانّها علم يقينى ، لا تقليد فيه اصلاً ، بخلاف سائر العلوم ، ولانّ فضيلة العلم اما بفضيلة مَوْضُوعِهِ ، أو بوثاقة دلائله ، أو بشرافة غايته ؛ والكلّ حقّ هذا العلم ، بلا حاجة الى البيان . واما انّ معلومها أفضل المعلومات ، فلانّ المعلوم بها هو الحقّ تعالى شأنه ، وصفاته ، و افعاله المبدعة والمخترعة والكائنة ، وما يقرب من ذلك ؛ والمعلوم فى غيرها
- ٢١

ليس الاّ الأعراض، كالكميّات أو کیفیات أو الحركات. أو مايجرى مجراها، * لاقت^۱ ای الحکمة المتعالیة او المنظومة، باعتبار اشتغالها على مسائل الحکمة المتعالیة - وقس عليه الضمير فی البيت الثاني - برَسْمِ أی بأن یحرّر، بِمِدَادِ النُّورِ * فی صَفَحَاتٍ مِّنْ -^۳ بیانیة - خُدُودِ الحُور، * أَبْحَارُهَا مَشْحُونَةٌ مِّنْ دُرَرٍ، * بُسْتَانُهَا مُوشِحٌ بالزُّهَرِ.

* سَمَّيْتُ هذا. عائد الى الكتاب؛ لم نقل «هذى»، وقالقولنا «فيها»، رعاية^۶ للترصيع - غُرَرِ الفَرَايِدِ. الفريدة هي الجوهرة النفيسة، والدرّ اذا نظم. والغرر جمع الأغر. واما الغرر في عنوانات مسائل الكتاب، فاما هكذا، واما بفتح الاول، مصدر «غرّ وجهه»، ای ابيضّ وصار ذا غرة * أودعتُ فيها عُقَدَ العَقَائِدِ - هذا من^۹ قبيل لجين الماء.

* فَهَآ أَنَا الْخَائِضُ فِي الْمَقْصُودِ، * بَعَوْنِ رَبِّي وَاجِبِ الْوُجُودِ، *
 ۱۲ * أَرِمَّةُ الْأُمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ، * وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِّنْ مَّدَدِهِ. هذا البيت في موضع التعليل، و المصراع الاول اشارة الى التوحيد الذّاتي، والثاني الى الأفعالي. * إنَّ كِتَابَنَا مُشْتَمِلٌ عَلَى مَقَاصِدٍ، * وَكُلُّ مَقْصَدٍ مُّشْتَمِلٌ عَلَى فَرَايِدٍ. * فَاَلْمَقْصَدُ^{۱۲} الاولُ فِيمَا هُوَ عَمٌّ، أي في الأمور العامة، وهي في الالهی كالسماع الطبيعي المسمّى بسمع الكيان في العلم الطبيعي. * أوليه ای الفريدة الاولى من المقصد الاول كَانَتْ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

المقصد الأول

في الأمور العامة

وفيه فرائد

الفريدة الأولى

في

الوجود والعدم

غُرُرٌ فِي بَدَاهَةِ الْوُجُودِ

- وانّه غنيّ عن التعريف الحقيقي ، وانّ ما ذكروا له من المعرفات تعريف
- ٣ لفظي . *مُعَرَّفُ الْوُجُودِ ، كالثابت العين ، والذى يمكن أن يخبر عنه ، او غير ذلك ،
شرح الاسم اى مطلب ما الشارحه ، وهو ما يقال بالفارسيّة « پاسخ پُرسش نخستين » .
- قال الشيخ الرئيس فى النّجاة : انّ الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه مبدء اول
- ٦ لكلّ شرح فلا شرح له بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئ . * وَلَيْسَ اى المعرف
بالحدّ حيث انّ الوجود بسيط ، لفصل له ولاجنس له ، كما سيجى . ولا بالرّسم
لانّ الرّسم يكون بالعرضيّ الذى من الكلّيات الخمس التى مقسمها شيئية المهيّة ،
- ٩ والوجود وعوارضه ليست من سنخ المهيّة ؛ ولانّ المعرف لا بد ان يكون اظهر واجلى
من المعرف ، ولا اظهر من الوجود *مَفْهُومُهُ اى مفهوم الوجود من أعرف الأشياء ،
* وَكُنْهُهُ وهو الحقيقة البسيطة النّوريّة التى حيثيّة ذاتها حيثيّة الاباء عن العدم .
- ١٢ و منشأية الآثار ، والتّى ذلك المفهوم البديهي عنوانه فى غايّة الخفاء .
- وبهذا البّيت جمع بين قول من يقول انه بديهي اى مفهومه ، وقول من
يقول انه لا يتصور أصلا ، اى حقيقته وكنهه ، اذ لو حصلت فى الذّهن ، فاما ان
- ١٥ يترتب عليها آثارها ، فلم يحصل فى الذّهن . اذ الموجود فى الذّهن مالا يترتب عليه
الآثار المطلوبة منه ؛ واما ان لا يترتب فلم يكن حقيقة الوجود التى هى عيّن منشأية
الآثار . وأيضا كلّما يرتسم بكنهه فى الأذهان ، يجب ان يكون مهيّته محفوظة مع تبدل
- ١٨ وُجُوده ، والوجود لامهيّة له ، ومهيّته التى هو بها هو عيّن حقيقة الوجود ، ولا
وجود زائد عليها حتّى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة فى الذّهن .

غُرُرٌ فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

٣ أعلم انّ كلَّ ممكن زَوْجٌ تركيبيٌّ ، له مهيةٌ وُجُودٌ . والمهية التي يقال لها الكلّي الطبيعي ما يقال في جواب ماهو . ولم يقل احدٌ من الحكماء باصالتها معاً ، اذ لو كانا اصليّين لزم ان يكون كلُّ شئٍ شيئين متباينين ، ولزم التركيب الحقيقي في الصّادر الأوّل ، ولزم ان لا يكون الوجود نفس تحقّق المهية وكونها ، وغير ذلك من التّوالى الفاسدة . بل اختلفوا على قولين :

٦ احدهما انّ الأصل في التّحقّق هو الوجود ، والمهية اعتباريّة ومفهوم حاك عنه متّحد به . وهو قول المحقّقين من المشائين ، وهو المختار كما في النّظم : * **إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ** .

٩ وثانيهما انّ الأصل هو المهية والوجود اعتباري . وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدّين السّهروردي - قدّس سرّه - وهو المشار اليه بقولنا : * **دَلِيلٌ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ** : مثل انّ الوجود . لو كان حاصلًا في الأعيان ، لكان مَوْجُودًا . فله ايضاً وجودٌ ، ولو جُوده وُجُودٌ . الى غير النّهاية . وهو مزيّف بانّ الوجود مَوْجُودٌ بنفس ذاته ، لا بوجُود آخر : فلا يذهب الأمر الى غير النّهاية . وقس عليه سائر ادلّته المذكورة بأجوبتها في المطوّلات . ولا نُطيل هذا المختصر بذكرها .

١٥ ثمّ اشرنا الى بعض ادلّة المذهب المنصور . وهي ستّة .
الأوّل قولنا : **لِإِنَّهُ مَنبَعٌ كُلُّ شَرَفٍ** ، حتّى قال الحكماء : مسألة انّ الوجود خَيْرٌ بديهية . ومعلوم انه لا شرف ولا خير في المفهوم الاعتباري .

١٨ والثاني قولنا : **« وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ ، اِى الْكَوْنِ الْخَارِجِي وَالْكَوْنِ الْذَهْنِي . يَفِي بِاثْبَاتِ الْمَطْلُوبِ .** بيانه انّ المهية في الوجود الخارجى يترتب عليها

الآثار المطلوبة منها : وفي الوجود الذهني بخلافه ؛ فلو لم يكن الوجود متحققاً ، بل المتحقق هي المهيّة ، وهي محفوظة في الوجودين بـلا تفاوت ، لم يكن فرق بين الخارجي والذهني . والتالي باطل : فالمقدم مثله . ٣

والثالث قولنا : * كذا يني باثبات المطلوب لزومُ السبقِ بالذات في العليّة أي في كون شيء علّة لشيء . * مع عدم جواز التشكيك في المهيّة . بيانه انه يجب تقدم العلة على المعلول ، ولا يجوز التشكيك في المهيّة ؛ فاذا كانتا من نوع واحد او جنس واحد ، كما في عليّة نارلنار ، او عليّة الهيولى والصورة للجسم ، او العقل الأول للثاني ، وكان الوجود اعتبارياً ، لزم كون المهيّة النوعيّة الناريّة مثلاً ، في انها نار ، متقدمة ، والمهيّة الناريّة : في انها نار . متأخرة : والمهيّة الجنسيّة الجوهريّة في انها جوهر : متقدمة : بما هي في العلة . وهي في انها جوهر متأخرة . بما هي في المعلول ، فيلزم التشكيك في الذاتى . وقد جمّع جم غفير منهم بين اعتباريّة الوجود ونفى التشكيك في المهيّة . وعلى القول باصالته . فالمقدم والمتأخر ، وان كانا مهيّة ، لكن مافيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي .

والرابع قولنا : * كَوْنُ الْمَرَاتِبِ . مراتب الشّدِيد والضعيف الغير المتناهية ، كما دلّ عليه قولنا : فِي الْاَشْتِدَادِ ؛ لانّ الاشتداد حركة ، والحركة متصلة ، وكلّ متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية * أنواعاً لكل منها مهيّة متحصّلة استناراً لِلْمُرَادِ . بيانه ان مراتب الشّدِيد والضعيف في الاشتداد ، كالاستحالة ، انواع متخالفة عندهم . وتلك المراتب غير متناهية حسب قبول المتصل انقسامات غير متناهية . ١٥

فلو كان الوجود اعتبارياً . كان في الوحدة والكثرة تابعاً للمنتزع منه . اعني المهيّات ، وهي هنا غير متناهية متأصلة ، كان انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين ، المبدء والمنتهى ؛ بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة . فانه كخيوط ينظم شتاتها ، ولا ينقسم به متفرقاتها . فكان هنا امر واحد . كما في الممتدّات القارّة أو غير القارّة . حيث ان كثرتها بالقوّة . ١٨

٢١

والخامس قولنا : * كَيْفَ لَا يَكُونُ الوجودُ أصلاً في التحقق. وَبِالْكُونِ .
 المراد به ما يرادف الوجود ، عَنْ اسْتِواءٍ . أى استواء نسبة الوجود والعدم ، متعلق
 بقولنا : * قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ ، أى المهيئات . اذ الشئ بمعنى المشئ وجوده ،
 وهو المهيئة . وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة انه . باتفاق الفريقين ،
 المهيئة من حيث هى لَيْسَتْ الا هى ، وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم .
 ولو كان الوجود اعتبارياً ، فما المخرج لها عن الاستواء ؟ وبم صارت مستحقة لحمل
 موجود ؟ فان ضمَّ معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية . وقول الخصم ان
 المهيئة من حيث هى ، وان كانت فى حد الاستواء . الا انها من حيثية مكتسبة من
 الجاعل بعد الانتساب إليه . صارت مصداقاً لحمل الموجود ، خالٍ عن التحصيل ؛
 اذ بعد الانتساب ، ان تفاوتت حالها . فما به التفاوت هو الوجود ، وان تحاشى الخصم عن
 اسمه ، وكانت تلك الاضافة اشراقية ، لامقولية ، لانها اعتبارية كالوجود الاعتباري ؛
 وان لم تفاوت . ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود ، لزم الانقلاب ؛ وان لم
 تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف .

والسادس قولنا : * لَوْ لَمْ يُؤَصَّلْ الوجودُ ، وَحْدَةً مَا حَصَلَتْ . * اِذْ غَيْرُهُ ،
 وهو المهيئة ، لان اصلها محل النزاع ، مَثَارُ كَثْرَةٍ أَتَتْ . واذا كان كذلك ، *
 مَا وَحْدَ الْحَقِّ وَلَا كَلِمَتَهُ وَلَا صِفَاتِهِ إِلَّا بِمَا : أى بحقيقة الوجود الذى الْوَحْدَةُ
 دَارَتْ مَعَهُ . بيانه انه لو لم يكن الوجود اصيلاً ، لَمْ يحصل وحدة اصلاً . لان المهيئة
 مَثَارُ الْكثرة ، وفطرتها الاختلاف ، فان المهيئات بذواتها مختلفات ومتكثرات . وتثير غبار
 الكثرة فى الوجود . فان الوجود يتكثر نوع تكثر بتكثر الموضوعات . كما ان الوجود مركز
 يدور عليه فلك الْوَحْدَةِ . وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذى هو الهووية ،
 كالانسان كاتب ، والكاتب ضاحك ، اذ المفروض ان جهة الوحدة ، وهى الوجود ،
 اعتبارية ، والاصل هو شئئية مهية الانسان ومفهوم الكاتب والضاحك . والمفاهيم ذاتها
 الاختلاف ، وتصحح الغيرية . وأين احدها من الآخر ، لالهووية ، ولم يتم مسألة
 التوحيد التى هى اسس المسائل : لا توحيد الذات ، لانه اذا كانت المهيئة أصلاً ،

- لا يكون بين الواجبين المفروضين مابه الاشتراك. حتى يتركب كل منهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز. لأنّ المفروض أنّ ذاتهما المهيّة. والمهيّات متخالفات بالذات. فلم يستقيم استدلالهم على التّوحيد بلزوم التّركيب. ولا توحيد الصّفات، لأنّه اذا كان الوجود اعتباريّاً. لا يمكن أن يحكم العقل بأنّ مفاهيم العلم والارادة والقُدرة وغيرها من الصّفات الحقيقيّة واحدة. ولا هي مع الذّات المقدّسة الوجوبية واحدة. اذ المفروض ان لاجهة واحدة. هي الوجود. فيها. حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة. وفي مرتبة مفاهيمها متغيرة كلّ مع الآخر. والكلّ مع الذّات المقدّسة الموصوفة بها. لانّها أيضاً على هذا التقدير مهيّة من المهيّات. فيلزم الكثرة حسب كثرة الصّفات مع الذّات. ولا توحيد فعل الله وكلمته، لأنّه على هذا، لم يكن الصّادر الاّ المهيّات المتخالفة التي لكلّ منها جواب عند السّؤال عنه بما هو. ويقال في حقّها: أين المجرد من المادّي، وأين السّماء من الأرض وأين الانسان من الفرس، وهكذا. فاين وجه الله الواحد المشار اليه بقوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله». ومعلوم أنّ وجه الواحد واحد. وانّى كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقوله تعالى: «وما أمرنا الاّ واحدة». بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدّة. بل هي عينه. اصيلاً، فانه يتوافق فيه المتخالفات. ويتشارك فيه المتمايزات. وهو الجهة النّورانية التي انطمس فيها الظلمات، وهو كلمته ومشيتة ورحمته وغيرها من الصّفات الفعلية.

غُرُرٌ فِي اشْتِرَاكِ الْوُجُودِ

هذه المسألة ايضاً من امتهات المسائل الحكيمية . ومنها يستنبط حقيقة مذهب

- الفهلويين الذي سيجي ذكره . فانه اذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء .
ومعلوم ان مفهوم واحد لا ينتزع من حقايق متباينة بما هي متباينة ، لم يكن
الوجودات حقايق متباينة ، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك . والدليل عليه من وجوه :
الأول ما اشير اليه بقولنا : * يُعْطَى اشْتِرَاكُهُ ، اي اشتراك الوجود معنى ،
صُلُوحُ الْمُتَقَسِّمِ ، بان يقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن . ووجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض . وهكذا . والمقسم لابد وان يكون مشتركاً
بين الأقسام .

- والثاني ما اشير اليه بقولنا : * كَذَلِكَ . اي يعطى اشتراكه اتّحاد معنَى
الْعَدَمِ : اذ لا تمايز في العدم ، والوجود نقيضه ، ونقيض الواحد واحد ، والا ارتفع
النقيضان .

- وَالثَّالِثُ أَنَّهُ لَيْسَ اِعْتِقَادُهُ . اي اعتقاد الوجود . اِرْتَفَعَ . إِذَا أَى حِينَ
التَّعَيَّنَ . كالجوهريّة او العرضيّة — وهو كلفظ «الخصوصيّة» في قول صاحب
حكمة العين : «وَالْأَلْزَالُ اِعْتِقَادُ الْوُجُودِ بَزَوَالِ اِعْتِقَادِ الْخُصُوصِيَّةِ» — اِعْتِقَادُهُ :
مبتداء ، خبره اِمْتَنَعَ . والجملة خبر للتعيين . تقريره : انا اذا اقمنا الدليل على ان العالم
لابد له من مؤثر موجود . اعتقدنا وايقناً بوجود المؤثر ؛ ثم لو حصل لنا التردّد في
انه واجب أو جوهر أو عرض . لَمْ يقدَحْ ذَلِكَ التردّد في الاعتقاد المذكور . فاذا
اعتقدنا انه واجب . ثم بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انه ممكن . ارتفع الاعتقاد بانه
واجب . ولا يرتفع الاعتقاد بانه موجود . فلو لا اشتراكه . لارتفع الاعتقاد بكونه
موجوداً بارتفاع اعتقاد انه واجب . والتالى باطل . فالمقدّم مثله .

* وَالرَّابِعُ : اَنَّ كُتْلًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْآفَاقِيَّةِ وَالْأَنْفُسِيَّةِ آيَةُ الْجَلِيلِ : جَلَّ جلاله ، وعلامته ، كما قال في كتابه المجيد : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهَ الْحَقُّ » . وعلامة الشيء لا تباينه مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ . بل يكون كالفئ من الشيء . وهل يكون الظلمة آية النور ، والظل آية الحرور ؟ فلو لَمْ يَكُن الوجود مشتركاً بين الموجودات ، لما كانت آياته تعالى . والحال انَّ الموجودات . بما هي مَوْجُودَات ، آيات له تعالى . مَسْطُورَةٌ فِي كِتَابِهِ التَّكْوِينِيِّ الْآفَاقِيِّ . وكتابه التَّكْوِينِيُّ الْأَنْفُسِيُّ . كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لهما . موافقة الوجود اللفظي واللفظي للوجود الذهني والعيني . ٩

* وَالخامس انَّ خَصْمَنَا : كَابِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِي وَابِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِي وكثير من معاصرينا من غَيْرِ أَهْلِ النَّظَرِ ، النَّافِينَ لِلإِشْتِرَاكِ الْمَعْنَوِيِّ ، حَذَرًا مِنَ الْمِشَابَهَةِ وَالسَّنْخِيَّةِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ ، وَالْحَالِ انَّ السَّنْخِيَّةَ — كَسَّنْخِيَّةِ الشَّيْءِ وَالْفَيْءِ مِنْ شَرَائِطِ الْعِلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ ، قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ : أَي عَنْ مَعْرِفَةِ ذَاتِهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ . لَنَا إِذَا قُلْنَا أَنَّهُ مَوْجُودٌ ، وَفَهَمْنَا مِنْهُ ذَلِكَ الْمَفْهُومَ الْبَدِيهِي الْوَاحِدَ فِي جَمِيعِ الْمَصَادِيقِ — وَان كَانَ بَعْضُ مَصَادِيقِهِ فَوْقَ مَا لَا يَتَنَاهَى بِمَا لَا يَتَنَاهَى ، عِدَّةٌ وَمُدَّةٌ وَشِدَّةٌ ، وَغَيْرُهُ كَانَ مَحْدُودًا ، وَفِي عَيْنِ مَحْدُودِيَّتِهِ ظَلًا وَفَيْئًا ، لَا أَصْلًا وَشَيْئًا — فَقَدْ جَاءَ الإِشْتِرَاكِ . وَهَؤُلَاءِ يَفْرَوْنَ مِنْهُ وَمِنْ لَوَازِمِهِ ، فَرَارَ الْمَرْكُومَ مِنَ رَاحَةِ الْمَسْكِ . وَان لَمْ نَحْمِلْ عَلَى ذَلِكَ الْمَفْهُومِ ، بَلْ عَلَى أَنَّهُ مَصْدَاقٌ لِمُقَابِلِ تِلْكَ الطَّبِيعَةِ وَنَقِيضِهَا . وَنَقِيضُ الْوُجُودِ هُوَ الْعَدَمُ ، لَزِمَ تَعْطِيلُ الْعَالَمِ عَنِ الْمَبْدَأِ الْمَوْجُودِ ؛ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ . وَان لَمْ نَفْهَمْ شَيْئًا ، فَقَدْ عَطَلْنَا عَقْلَنَا عَنِ الْمَعْرِفَةِ . ١٢ ١٥ ١٨

وكذا إذا قلنا أنه ذات مُدَوِّت الذَّوَاتِ ، وَأَنَّهُ شَيْءٌ مَشْيُ الْأَشْيَاءِ ، فَمَا أَن نَفْهَمْ التَّلَازِمَاتِ وَاللَّاشْيَ ؛ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ؛ وَأَمَّا أَن نَعْطِلَ . وَمِثْلُهُ الْقَوْلُ فِي الصِّفَاتِ . فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا أَنَّهُ عَالَمٌ أَوْ يَا عَالَمٌ ، بِعَنْوَانِ إِجْرَاءِ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى فِي الْأَدْعِيَةِ وَالْأَوْرَادِ ، أَمَّا أَن يَعْني مِنْ يَنْكَشِفُ لَدَيْهِ الشَّيْءُ — فَقَدْ جَاءَ الإِشْتِرَاكِ وَلَوَازِمُهُ — أَوَّلًا ، فَقَدْ جَاءَ الْمَحْذُورَاتِ الْآخِرَ . فَعَطَلُوا الْعُقُولَ عَنِ الْمَعَارِفِ وَالْإِذْكَارِ إِلَّا عَنْ مَجْرَدِ لِقْلَقَةِ اللِّسَانِ : ٢٣

وبالجملة، جميع ماسمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم

بالمصداق.

- والسادس : ما اشير اليه بقولنا: * مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الادِّعَاءُ، اى دعوى الاشتراك^٢ المعنوى، مانقله الفخر الرازى فى شرحه للاشارات عن القوم. وهو * أنْ، مخففة عن المثقلة، جَعَلُهُ، اى جَعَلَ الوجود، قَافِيَةً لَابْيَاتٍ يُبْطِئُ، وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء، فدلَّ على أنَّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظياً، لم يلزم من الجَعْل المذكور ابطاء،^٦ كما لو جعل لفظ العَيْن قوافى الأبيات، بل ينبغى ان يحكم بالتحسين، لانه يصيرها من باب تجنيس القافية المعدود من المحسنات البديعية.

غُرِّرُ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ

- خلافاً للأشعري، حيث يقول بعينته لها ذهنًا، بمعنى أن المفهوم من أحدهما
- ٣ عَيْنُ المفهوم من الآخر، لأن المحققين من الحكماء قالوا بزيادته عليهما في الذهن، لا في العَيْن، بل ولا في حاقّ الذهن، بل بتحليل وتعمّل من العقل، فإن الكون في الذهن
- أيضاً وجود ذهني، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي. لكن العقل من شأنه أن
- ٦ يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة شيء من الوجودين، بنحو عدم الاعتبار، لا اعتبار
- العدم. وبعبارة أخرى، بعد التعمّل الشديد في تخلية المهية عن مُطلق الوجود، ليست
- المهية، بالحمل الأولي الذاتي، وجوداً، وإن كانت، بالحمل الشائع الصناعي، وجوداً.
- ٩ وكذا التخلية والتجريد.
- * إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ عَرُوضاً ذَهْنِيّاً، يكفيه نفس شيئية المهية،
- لا خارجياً مُقتضياً لوجود المعروض سابقاً، * تَصَوُّراً، وَاتَّحَداً هَوِيَّةً في الواقع.
- ١٢ ثمّ اشرنا الى ادلة اربعة على العروض. الاول قولنا: * لِصِحَّةِ السَّلْبِ المعهودة
- بَيْنَ الْقَوْمِ بجَعْلِ الاضافة واللام للعهد، عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ، أى يصحّ سلب
- الوجود عن المهية، ولا يصحّ سلبها عن نفْسها، ولا سلب ذاتياتها عنها. فليس
- ١٥ عَيْناً ولا جزءاً لها.
- * وَالثَّانِي قَوْلُنَا: لِإِفْتِقَارِ حَمْلِهِ، أى حَمْلِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ، إِلَى الْوَسَطِ،
- أى ما يقرن بقولنا «لأنه»، كما عرفه الشيخ. فقولنا: «العقل موجود». مُفْتَقِرٌ الى
- ١٨ الدليل. وحمل المهية وذاتياتها غير مفتقر اليه، لأن ذاتي الشيء بين الثبوت له. فليس
- عَيْناً ولا جزءاً لها.
- * وَالثَّالِثُ قَوْلُنَا: لِإِنْفِكَاحِ الْمَهِيَّةِ - وَالتَّنْكِيرِ لِلنَّوْعِيَّةِ اِشَارَةً الى التَّحْلِيلِ والتَّعَمُّلِ
- ٢١ الْمَذْكُورِينَ - مِنْهُ، أى من الوجود. فِي التَّعَقُّلِ، أى نعقل المهية، كمهية المثلث
- ونعقل عن وجودها الخارجى والذهنى. وَغَيْرِ الْمَغْفُولِ غَيْرِ الْمَغْفُولِ. فثبت زيادته عليها.

* والرابع قولنا: لا اتحد الكل، أى للزوم اتحاد كل المهيئات، لو كان الوجود عيناً لها، لأنه معنى واحد، فيكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملاً اولياً - لأن الكلام فى العينية والمغايرة بحسب المفهوم - واللازم باطل بالضرورة. وعلى هذا التقرير لا يمكن التزام هذا اللازم بناءً على ما نسب الى جماعة من الصوفية من وحدة الوجود، كما فى الشوارق: لأن ما قالوا فى مقام وجودها الحقيقى، وأما فى مقام شيئات المهيئات والمفاهيم، فلا يمكنهم التزام الاتحاد. ولزوم التسلسل: لو كان الوجود جزءاً للمهية. بيان اللزوم انه على هذا كان لها جزء آخر موجود، لامتناع تقويم الموجود بالمعدوم، فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزءاً للجزء، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء المهية الى غير النهاية، فيمتنع تعقل مهية من المهيئات بالكنه. وهو باطل، لأننا نتصور كثيراً من المهيئات بجميع ذاتياتها الأولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة. وكون هذا تسلسلاً، ان كانت هذه الأجزاء المترتبة خارجية، ظاهر؛ وأما ان كانت اجزاء عقلية، فلأنها متحدة فى الوجود، لا فى مقام تجوهر ذاتها، فهى متميزة بحسب نفس الأمر. كيف وهذا ملاك سبقها بالتجوهر؟ هذا على قول القائلين بأصالة المهية. وأما على القول بأصالة الوجود، فنقول: اتحادها فى الوجود فى مهيئات البسائط الخارجية، وأما فى مهيئات المركبات الخارجية، فهى عين المواد والصور، والتفاوت بالاعتبار. فإذا كانت غير متناهية، يلزم التسلسل لا محالة، ولزوم التسلسل فى موضع ما يكفى فى المحذورية وفى تحقق الطبيعة.

* والفرْدُ من الوجود، كالمُطلقِ مِنْهُ. وهو مفهوم الوجود المطلق، والنحِصَصُ وهى نفس المفهوم مُضافاً الى مهية مهية، بحيث يكون الاضافة داخلية والمضاف اليه خارجاً، * زِيدَ عَلَيْهَا، أى على المهية، مُطلقاً تعميم فى الفرد، عَمَّاً وَخَصَّ، أى عامّاً وخاصّاً - بيان للاطلاق - والمراد بالعموم والخصوص هنا السعة والضيق بحسب الوجود العيني الغير المنافى للفردية. وهذا كثير الدور على السنتنا طبقاً لأهل الذوق. فيُطلقون على الوجود الحقيقى الممتنع الصّدق على كثيرين لفظ الكلّى والعام والمُطلق،

وَيَعْنُونَ المحيط الواسع، وعلى نحو مِّنَ الوجود الحقيقي لفظ الخاص والمقيّد والجزئى،
 ويعنون المحدود المحاط. ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ الكلّى على ربّ النوع.
 والمقصود انّ هيهنا ثلاثة اشياء، كلّ منها مغاير للمهيّة: المفهوم العامّ البديهي من
 الوجود، وحصصه أفرادها الّتي هي حقيقة الوجود المنبسط المُسمّى بالفيض المقدّس،
 وانحاء الوجودات الخاصّة الّتي بها يطرد الأعدام عن الماهيّات. والأوّلان، كما هما
 زائدان على المهيّة، كذلك زائدان على الثالث، وليّسا ذاتيّين له. إنّما الذاتى هو المفهوم
 العامّ للحصص. والاشاعرة فى المقامات الثلاثة يقولون بالعينيّة، اى ليس هيهنا وجود
 عامّ، ولا حصص منه، ولا افراد له، سوى المهيّات المتخالفة.

غُرِّرْ فِي أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى إِنِّيَّةٌ صِرْفَةً

- * وَالْحَقُّ الْأَوَّلُ تَعَالَى شَانَهُ — قال المعلم الثاني : « يقال حقٌّ للقول المطابق للمخبر عنه ، اذا طابق القول ، ويقال حقٌّ للموجود الحاصل بالفعل ، ويقال حقٌّ للموجود الذى لا سبيل للبطلان اليه . والأول تعالى 'حقٌّ من جهة الخبر عنه ، حقٌّ من جهة الوجود ، حقٌّ من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه . لكننا اذا قلنا انه حقٌّ ، فلانه الواجب الذى لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل . » ألا كُلُّ شَيْءٍ مَا خلا اللهِ باطِلٌ » انتهى —
- ٣ سبيل للبطلان اليه . والأول تعالى 'حقٌّ من جهة الخبر عنه ، حقٌّ من جهة الوجود ، حقٌّ من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه . لكننا اذا قلنا انه حقٌّ ، فلانه الواجب الذى لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل . » ألا كُلُّ شَيْءٍ مَا خلا اللهِ باطِلٌ » انتهى —
- ٦ ماهيَّتهُ ، اى ما به هو هو ، إِنِّيَّتُهُ ؛ اضافة الانية اليه تعالى اشارة الى ان المراد عينية وجوده الخاص الذى به موجوديته ، لا الوجود المطلق المشترك فيه ، لانه زائدٌ فى الجميع عند الجميع ؛ فهو صرف النور وبحث الوجود الذى هو عين الوحدة الحقة والهوية الشخصية ؛ * إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ ، لو كان وجوده عرضياً لمهيته بأن يكون شيئاً ووجوداً ، كما ان الممكن مهية وجود ، معلوليته أى معلولية الوجود العارض ، لان كل عرضي معلل ، حتى انه عرف الذاتى بما لا يعلل والعرضي بما يعلل . فوجوده
- ٩ اما معلول لمعرضه ، والعلّة متقدمة بالوجود على المعلول ، وذلك الوجود الذى هو ملاك التقدم اما عين ذلك الوجود المعلول * فسابق ، هو وجود المعرض ، مع لاحق ، هو الوجود العارض : قَدْ اتَّحَدَ ، فيلزم تقدم الشئ على نفسه ؛ واما غير ذلك الوجود المعلول ، فحينئذٍ ننقل الكلام اليه — والفرض ان الوجود عارض وهو ايضاً معلول للمعرض وهكذا — واليه اشرنا بقولنا : * أَوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ ، اى الوجود ، لِحَدِّ ، اى الى حد ، فيلزم التسلسل : واما معلول لغير المعرض ، فيلزم
- ١٢ اما مكانه : اذ المعلولية للغير يناق الواجبية . وانما لم نتعرض له لظهور بطلانه ، ولك ان تدرجه فى النظم ، لان ذلك الغير : اما ممكن ، فيدور ، ومفسدة الدور تقدم الشئ على نفسه ؛ واما واجب آخر فيتسلسل ، لان الكلام فيه كالكلام فى الأول حيث ان عينية الوجود للذات من خواص الواجب .
- ١٥
- ١٨
- ٢١

غُرِّرُ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثَرَتِهَا

* الْفَهْلَوِيُّونَ مِنَ الْحُكَمَاءِ، وَالْفَهْلَوِيُّ مُعَرَّبُ الْفَهْلَوِيِّ، الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ

٣ * حَقِيقَةُ ذَاتُ، أَيْ صَاحِبَةُ تَشَكُّكَكَ تَعُمُّ مَرَاتِبًا، مَفْعُولُ تَعَمُّ، غِنَى وَفَقْرًا

عَلَى سَبِيلِ التَّمَثِيلِ، فَكَذَا شِدَّةٌ وَضَعْفٌ، وَتَقْدَمٌ وَتَأَخُّرٌ، وَغَيْرُ ذَلِكَ، تَخْتَلِفُ.

* كَالنُّورِ. يَعْنِي أَنَّ النُّورَ الْحَقِيقِيَّ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ، إِذَا النُّورُ هُوَ الظَّاهِرُ بِذَاتِهِ

٦ الْمُظْهَرُ لِغَيْرِهِ، وَهَذَا خَاصِيَّةُ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ، لَكُونِهَا ظَاهِرَةٌ بِذَاتِهَا مُظْهَرَةٌ لِغَيْرِهَا الَّذِي

هُوَ مَهِيَّاتُ سَمَوَاتِ الْأَرْوَاحِ وَارَاضِي الْأَشْبَاحِ كَالنُّورِ الْحَسِّيِّ الَّذِي هُوَ أَيْضًا طَبِيعَةٌ مُشَكَّكَةٌ

ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُتَفَاوِتَةٍ — حَيْثُمَا تَقْوَى ذَلِكَ النُّورُ الْحَسِّيُّ وَضَعْفٌ.

٩ فَالْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْأَنْوَارِ لَيْسَ اِخْتِلَافًا نَوْعِيًّا، بَلْ بِالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ، فَانَّ الْمُعْتَبَرُ

فِي النُّورِ أَنْ يَكُونَ ظَاهِرًا بِالذَّاتِ مُظْهَرًا لِلْغَيْرِ. وَهَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ مَرَاتِبِ

الْأَشْعَةِ وَالْأُظْلَمَةِ، فَلَا الضَّعْفُ قَادِحٌ فِي كَوْنِ الْمَرْتَبَةِ الضَّعِيفَةِ نُورًا، وَلَا الْقُوَّةُ وَالشَّدَّةُ

١٢ وَلَا التَّوَسُّطُ شَرْطٌ أَوْ مَقْوِّمَةٌ إِلَّا لِلْمَرْتَبَةِ الْخَاصَّةِ بِمَعْنَى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ عَنْهَا، أَوْ قَادِحَةٌ.

فَالْقَوَى هُوَ النُّورُ، وَالتَّوَسُّطُ أَيْضًا هُوَ هُوَ، وَكَذَا الضَّعْفُ. فَلِلنُّورِ عَرَضٌ "عَرِضٌ" بِاعْتِبَارِ

مَرَاتِبِهِ الْبَسِيطَةِ، وَلِكُلِّ مَرْتَبَةٍ أَيْضًا عَرَضٌ بِاعْتِبَارِ إِضَافَتِهَا إِلَى الْقَوَابِلِ الْمُتَعَدِّدَةِ.

١٥ فَكَذَلِكَ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ ذَاتُ مَرَاتِبٍ مُتَفَاوِتَةٍ، بِالشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ، وَالتَّوَسُّطِ وَالتَّأَخُّرِ،

وغيرها، بِمَحَسَبِ أَصْلِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ. فَانَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْوُجُودِ بَسِيطٌ لَيْسَ شَدِيدٌ

مُرَكَّبًا مِنْ أَصْلِ الْحَقِيقَةِ وَالشَّدَّةِ، وَكَذَا الضَّعِيفُ لَيْسَ إِلَّا الْوُجُودُ — وَالضَّعْفُ عَدَمٌ —

١٨ كَالنُّورِ الضَّعِيفِ، حَيْثُ إِنَّهُ غَيْرُ مُرَكَّبٍ مِنْ أَصْلِ النُّورِ وَالظُّلْمَةِ. لِأَنَّهَا عَدَمٌ،

وَكَالْحَرَكَةِ الْبَطِيئَةِ. حَيْثُ أَنَّهَا غَيْرُ مُرَكَّبَةٍ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكِّنَاتِ، بَلْ قَدْرٌ مِنَ الْاِمْتِدَادِ

عَلَى هَيْئَةٍ خَاصَّةٍ. وَكَذَا التَّوَسُّطُ لِلْوُجُودِ الْمُتَقَدِّمِ لَيْسَ مُقْوِّمًا — وَإِلَّا لَتُرَكِّبَ الْوُجُودُ

٢١ بَسِيطٌ — وَلَا عَارِضًا، وَإِلَّا لَكَانَ جَائِزًا لِلتَّأَخُّرِ، وَالحَالُ أَنَّ جَوَازَ تَأَخُّرِهِ مَسَاوِقُ جَوَازِ

الْاِنْقِلَابِ، بَلْ عَيْنُهُ. وَإِنْ لَمْ يُعْتَبَرِ فِي أَصْلِ الْحَقِيقَةِ. وَكَذَا التَّأَخُّرُ لِلْوُجُودِ الْمُتَأَخَّرِ.

وجميعها بما هي وُجُود ومقيسة الى العدم ، كأشعة واطلة مقيسة الى ظلمة بحتة ، وبما هي مشتركات في مفهوم الوجود ، وبما هي شيء لم يتخلل اللاشيء فيه ، وبما ان مابه الامتياز في شئية الوجود عين مابه الاتفاق لبساطته ، لاني شئية المهيّة ، وبما ان هذه الكثرة ، من حيث الشدة والضعف ، والكمال والنقص ، والتقدم والتأخر ، تؤكد الوحدة التي هي حقّ الوحدة ، وان لم تكن الكثرة التي من حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية ، كذلك ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة .

* وَالْوُجُودُ ، عِنْدَ طَائِفَةٍ مَشَائِيَّةٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ حَقَائِقُ * تَبَايَنَتْ ، صفة لحقاين ، بتمام ذواتها البسيطة ، لا بالفصول — ليكنز التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً — ولا بالمصنّفات والمشخصات — ليكون نوعاً — بل المطلق عرضي لازم لها ، بمعنى انه خارج محمول ، لا انه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة . وهو ، أي هذا المذهب ، لَدَيْ زَاهِقٍ ، باطل * لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يُنْتَزَعُ * مِمَّا ، أي من اشياء لها تَوْحِيدٌ مَا — ابهاميّة — لَمْ يَقْعُ .

بيان ذلك انه ، لو انتزع مفهوم واحد من اشياء متخالفة ، بما هي متخالفة ، بلاجهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه ، لكان الواحد كثيراً ، والتالي باطل بالضرورة ، فالقدم مثله . بيان الملازمة انه حينئذ يكون المصداق والمحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثرة .

إن قلت : لانسلم بطلان التالي ، وادعاء الضرورة فيه غير مسموع ، والسند ان الواحد الجنسي عين الكثير النوعي ، والواحد النوعي عين الكثير العددي ؛ قلت : فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحت الكثير . والسند من هذا القبيل . إن قلت : اليس يحمل النوع على الأفراد مثلاً ؟ والحمل هوالاتحاد في الوجود ، قلت : بلى ولكن الموضوع هي الحقيقة جهة الوحدة في الأفراد ، فان جهات الكثرة في أفراد الانسان ، مثلاً ، هي العوارض ، كالكف والكيف والوضع وغيرها . ومعلوم ان كل شيء في نفسه ليس الا نفسه .

وايضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ، بما هي متخالفات: فامّا ان يعتبر هذه الخصوصية في صدقه ، لم يصدق على الذي له خصوصية اخرى ، ممّا تحته ؛ واما ^٣ أن يعتبر الاخرى ، لم يصدق على ماله هذه ؛ وان اعتبر المجموع ، فلا وجود له سوى كل واحدة واحدة ، وعلى تقدير وجود على ا حدة له ، يكون الواحد عين الكثير .

ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين مهية واحدة ولا تفاوت بين المهية والحقيقة ^٦ الا باعتبار وعاء الذهن والخارج ؟ بل مجرد هذا كاف في ابطال مذهب المشائية ، لان مفهوم الوجود كالمهية لحقيقته ، وإن كانت الخصوصية مُلغاةً ، فالقدر المشترك هو المحكى عنه ، وهو واحد .

^٩ واما صدر المتألهين - قدس سره - فقد جعل ، في الأسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما ، هذا الحكم ، اعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف ، من الفطريات .

^{١٢} * كَأَنَّ مِنْ مذهب منسوب ، على زعم المحقق الدواني ، الى ذوق التآله ، اى التوغل في العلم الالهي - فالتاء للمبالغة ، كما في التطبّب ، اذ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني - اقتنص واخذ * مَنْ قَالَ من المتكلمين : ما - نافية - كَانَ لَهُ ، ^{١٥} أى للوجود ، افراد حقيقية متخالفة بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية ، سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت ، عندهم ، بمجرد عارض الاضافة الى مهية مهية . فالوجود ، عندهم ، اعتباري .

^{١٨} والحصص الذهنية كيباض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج ، حيث انها متماثلة متفقة في اللوازم . والأفراد الخارجية المتخالفة ، على مذهب المشائين ، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة . والمراتب الخارجية ، على مذهب الفهلويين ، كمراتب ^{٢١} الانوار المتفاوتة كما في النظم .

وقد اشرنا في هذا البيت الى قولين : احدهما المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة المَوْجُود ، بمعنى المنسوب الى الوجود . فانهم قالوا :

حقیقة الوجود قائمة بذاتها، وهی واحدة، لا تكثر فیها بوجه من الوجوه؛ وانما التكثر فی المهیّات المنسوبة الى الوجود؛ ولیس للوجود قیام بالمهیّات وعروضها؛ واطلاق الموجد علی تلك الحقیقة بمعنی انها نفس الوجود، وعلی المهیّات بمعنی انها المنسوبة الى الوجود، مثل الشمس واللابن والتامر ونحوها. وهذا المذهب، وان ارتضاه جم غفیر، لكنه عندنا غیر صحیح، لانهم حیث قالوا باصالة المهیّة، یلزم علیهم القول بالثانی للوجود، وان فی دار التحقّق سنخین وأصلین.

وامّا نحن فنعتقد ان ذوق التّأله یقتضی سِیخاً واحداً واصلاً فardاً، لاصالة الوجود واعتباریة المهیّة، اذ الشیئة منحصرة فیها، والامر فی الاصاله یدور علیها. فاذا بطل اصاله الثانی، تعین اصاله الاول. فالمضاف الیه هو الوجود، والاضافة اشراقیّة، هی الوجود، والمضاف ایضاً انحاء الوجودات الّتی هی المتعلّقات بنفسها، المتدلّیات بذاتها، بالمرتبة الغیر المتناهیة فی شدّة النوریّة. بل اصطلحنا علی تسميتها بالتعلّقات والروابط المحضّة، لانها أشياء لها التعلّق والربط.

وثانیها قول المتكلّمین المذكور. ولما كان هذا القول بظاهره باطلاً، أردنا تأویله بارجاعه الى الاول، بتنزیل جمیع ما قالوا فی المفهوم علی الحقیقة، بان یكون مرادهم بكون الوجود مفهوماً واحداً كون حقیقته واحدة، كما فی ذلك المذهب المنسوب الى أذواق المتألّهین؛ ومرادهم بحصصه التجلیات الّتی لا تستلزم تكثراً فی المتجلّی الآفی النسب، كما قالوا، لا تكثّر فی مفهوم الوجود الا بمجرد عارض الاضافة. وكما ان الحصّة نفس ذلك المفهوم الواحد مع اضافة الى خصوصیّة داخله - بما هی اضافة، لا بما هی مُستقلة فی اللحاظ، لانها حیث تصیر طرفاً. وهذا خلف - كذلك معنونها، أعنی الحصّة الحقیقیة الّتی هی نفس حقیقة الوجود مع اضافة اشراقیّة وتجلّ ذاتی، بما هی ربط محض، بحیث لا یخلو فی اللحاظ عن الحقیقة.

* وَالْحِصَّةُ هِيَ الْكُلِّيُّ مُقَيَّدًا بِجَبِيٍّ، مَقْصُورٌ لِضْرُورَةِ الشَّعْرِ، * تَقْيِيدٌ جُزْءٌ
بِمَا هُوَ تَقْيِيدٌ، لَا بِمَا هُوَ قَيْدٌ، وَقَيْدٌ خَارِجِيٌّ. فَالْحِصَّةُ لَا تَغَايِرُ نَفْسَ الْكُلِّيِّ إِلَّا بِالْإِعْتِبَارِ،
لَا أَنَّ الْقَيْدَ خَارِجٌ وَالتَّقْيِيدُ، بِمَا هُوَ تَقْيِيدٌ، وَإِنْ كَانَ دَاخِلًا، إِلَّا أَنَّهُ أَمْرٌ إِبْتِغَارِيٌّ لِأَحْكَمِ
لَهُ فِي نَفْسِهِ، بَلْ لَا نَفْسِيَّةَ لَهُ بِهَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ.

غُرُرُ فِي الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ

- ١ * لِلشَّيْءِ ، أَى الْمَهِيَّةِ ، غَيْرُ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ ، وَهُوَ الْوُجُودُ الَّذِي يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْآثَارُ الْمَطْلُوبَةُ مِنْهُ ، * كَوْنٌ بِنَفْسِهِ وَمَهِيَّتِهِ . هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ ، مِنْ أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَحْصُلُ بِأَنْفُسِهَا لَدَى الْأَذْهَانِ ؛ وَهُوَ الْوُجُودُ الَّذِي لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْآثَارُ . لَمْ نَقْلِ «فِي الْأَذْهَانِ» لِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ قِيَامَ الْأَشْيَاءِ بِهَا قِيَامٌ صُدُورِيٌّ ، لَا حُلُولِيٌّ ، كَقِيَامِ الْأَشْيَاءِ بِالْمُبَادَى الْعَالِيَةِ ، وَلَا سَيِّمًا مَبْدَأُ الْمُبَادَى .
- ٢ ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى وُجُوهٍ مِنَ الْإِدْلَةِ . الْأَوَّلُ قَوْلُنَا : * لِإِحْكَمِ إِيْجَابًا ، أَى نَحْكُمُ حُكْمًا إِيْجَابِيًّا عَلَى الْمَعْدُومِ ، أَى مَا لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ ، كَقَوْلُنَا : «بِحَرَمِ زَيْبُقٍ بَارِدٍ بِالطَّبْعِ» ، وَ«اجْتِمَاعِ التَّقْيِضَيْنِ مَغَايِرَ لاجْتِمَاعِ الضَّدَّيْنِ» . وَثَبُوتُ شَيْءٍ لَشَيْءٍ فَرْعُ ثَبُوتِ الْمَثْبُوتِ لَهُ . وَإِذَا لَيْسَ الْمَثْبُوتُ لَهُ هُنَا فِي الْخَارِجِ ، فَفِي الذَّهْنِ .
- ٣ * وَالثَّانِي قَوْلُنَا : لَانْتِزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ ، أَى نَتَصَوَّرُ مَفْهُومَاتٍ تَتَّصِفُ بِالْكَلِّيَّةِ وَالْعُمُومِ ، بِحَذْفِ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ عَنْهَا . وَالتَّصَوُّورُ إِشَارَةٌ عَقْلِيَّةٌ ، وَالْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُشَارُ إِلَيْهِ مَطْلَقًا . فَهِيَ بِنَحْوِ الْكَلِّيَّةِ مَوْجُودَةٌ . وَإِذَا لَيْسَ فِي الْخَارِجِ — لِأَنَّ كُلَّ مَا يُوجَدُ فِي الْخَارِجِ جَزْئِيٌّ — فَفِي الذَّهْنِ .
- ٤ وَالثَّالِثُ قَوْلُنَا : * صِرْفَ الْحَقِيقَةِ ، آيَةً حَقِيقَةً كَانَتْ ، الَّذِي صِفَةٌ صَرَفٍ مَا ، نَافِيَةٌ ، كَثَرًا — الْإِلْفُ لِلإِطْلَاقِ — * مِنْ دُونِ مُنْضَمَاتِهَا ، أَى غَرَائِبِهَا وَاجَانِبِهَا ، كَالْمَادَّةِ وَلَوْ أَحَقَّهَا ، الْعَقْلُ يُرَى ، أَى يَعْرِفُ ، «فَصَرَفَ الْحَقِيقَةِ» مَفْعُولٌ «يُرَى»
- ٥ قَدَمُ عَلَيْهِ .

وَالْحَاصِلُ أَنَّ صَرَفَ كُلِّ حَقِيقَةٍ ، بِإِسْقَاطِ إِضَافَتِهِ عَنْ كُلِّ مَا هُوَ غَيْرُهُ مِنَ الشَّوَابِثِ الْإِجْنَبِيَّةِ ، وَاحِدٌ ، كَالْبَيَاضِ ، فَإِنَّهُ إِذَا اسْقَطَ عَنْهُ الْمَوْضُوعَاتِ ، مِنَ الثَّلْجِ وَالْعَاجِ وَالْقُطْنِ

وغيرها، واللواحق، من الزمان والمكان والجهة وغيرها، مما لحقه بالذات أو بالعرض، كان واحداً، اذ لا ميز في صرف الشيء؛ فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه، المحذوف عنها ما هو من غرائبه، موجود بوجود وسيع؛ واذ ليس في الخارج - ٣ - لانه فيه بنعت الكثرة والاختلاط - ففي صقع شامخ من الذهن.

وهذه الوجوه الثلاثة فروقها جلية، لان بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعية الموجبة؛ وبعضها من مسلك الكلية؛ وبعضها من مسلك الوحدة؛ وايضاً بعضها من مسلك التصديق؛ وبعضها من مسلك التصور؛ ولان مبادئها مختلفة، فان مؤنة قاعدة الفرعية لا تحتاج اليها فيما عدا الأول، بخلاف مبادئ الآخرين. فلا وجه لقول المحقق اللاهيجي في الشوارق، بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد، ان هذا داخل في الوجه الذي تمسك فيه بالحكم الايجابي على المعدوم.

* والذات اي المهيمة، وذاتياتها في أنحاء الوجودات الخارجية والذهنية، عالية

كانت أوسافلة، حفيظ، كما اشتهر بينهم ان الذات لا يختلف ولا يتخلف. فهذا حكم صدقه العقل، ولكن عارضه ونازعه ان * جمع المقابيلين منه، أي من انحفاظ الذات والذاتي، قد لحظ، ولزم بنظر العقل أيضاً، وهو محال. * فجوهراً مع عرض كيف

اجتمع؟ هذا تعيين للمقابلين. بيان اللزوم ان الحقائق الجوهرية، بناء على ان الجوهر جنس لها - وقد تقرر انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات، كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهني - يجب أن تكون جواهر، اينما وجدت، وغير حالة، حيثما تحققت. فكيف جاز ان يكون حالة، كما هو مذهبهم في الذهن، وهو محل مستغن عنها في وجوده، والحال

في المستغنى عرض.

* أم - منقطعة بمعنى بل - كيف تحنت مقولة كيف كل من المقولات

التسع قد وقع؟ هذا اشكال آخر أصعب من الاول. بيانه ان القوم قد عدوا العلم كيفاً نفسانياً، والعلم عين المعلوم بالذات، والمعلوم بالذات قد يكون جوهرأ وقد يكون كما وقد يكون مقولة أخرى، فيلزم اندراج جميع المقولات في كيف. وانما قلنا: «هذا

أصعب من الأول» ، لأنّ العرض عرضٌ عام للمقولات التسع العرضيّة ، لكونه من العروض ، وهو وجودها في الموضوعات . فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذّهني عرضاً ، اذ لا يصيرُ جنساً له ، بخلاف الكيف ، فانه جنس عال . فاذا كانت الصّورة العلميّة جَوْهراً ، كالإنسان والفرس ، او كمّا او وُضْعاً ، كالسطح او الانتصاب ، لزم ان يكون شيء واحد مُندرجاً تحت مقولتين ، ومجنّساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته . واذا كانت كيفاً مُحسوساً مثلاً ، كالسّواد ، لزم أن يكون شيء واحد كيفاً مُحسوساً وكيفاً نفسانياً معاً . فهذا الاشكال جعل العقول حيارى ، والافهام صرعى ، فاختر كل مهرباً .

* فَمَا نَكْثَرُ الوجود الذّهنيّ ، فراراً من هذا ونظائره ، قَوْمٌ من المتكلّمين ، مُطْلَقاً ، وان كان بنحو الشّبح ، وجعلوا العلم بالشّيء مجرد الاضافة . ويُبْطِلُ العلم بالمعدوم وعلم النّفس بذاته .

* بَعْضٌ ، وهو الفاضل القوشجي قياماً بالذهن من حُصُولٍ فيه — في التنكير الذي للتنويع اشارة الى ما اصطلاح عليه — فَرَقًا . فقال : « ان في الذّهن ، عند تصوّرنا الجوّهر ، أمرين : احدهما مهية موجودة في الذهن ، وهو معلوم وكلّي وجوّهر وهو غير قائم بالذهن ناعتاً له ، بل حاصل فيه حصول الشّيء في الزّمان والمكان ؛ وثانيهما مَوْجُودٌ خارجيّ وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيّات النفسانية . فحينئذ لا يرد الاشكال . انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جَوْهراً وعرضاً ، أو علماً ومعلوماً ، او كلياً وجزئياً » انتهى . وتصويره انه ، اذا فرض مشكّل مخفوفاً بمرءات من بلور او ماء من جميع الجوانب ، بحيث انطبع صورته فيها ، فهبنا أمران : احدهما شيء ليس قائماً بالمرءات ، ولكنه فيها ، وهو ذو الصورة ؛ وثانيهما شيء قائم بالمرءات ، وهو نفس الصّورة المنطبعة . فقس عليه ما في مرءات الذهن . هذا مذهبه ، وفيه ما فيه .

* وَقِيلَ ، والقائل جماعة من الحكماء ، بِالْأَشْبَاحِ ، لا بِالْأَنْفُسِ الْأَشْيَا انْطَبَعَتْ في الذّهن ، فلا يلزم كون شيء واحد جَوْهراً وعرضاً ، او جَوْهراً وكيفاً ، مثلاً ، لأن بقاء الذّاتي في نحوى الوجود فرع بقاء ذى الذاتى . وعلى القول بالشّبح ، لا يحصل بنفسه وماهيته

فی الذّهن . وأنّ خیرٌ بانّ الوُجوه الدّالة علی ثبوتِ الوُجود الذّهنی ، انّما دلالتها علی وُجود حقائق الأشياء ومهیّاتها فی الذّهن ، لا ما یغیرها فی الماهیة ویوافقها فی بعض الأعراض ، كما لا یخفی .

٣

« وقیلَ ، والقائل هو السّید السّند صدر الدّین ، انطبعت الأشياء فی الذهن بِالْأَنْفُسِ ، أى بأنفسها وماهیّاتها ، وهیَ ، أى والحال ان انفس المهیّات انقلبتْ ، وقد بین مذهبه هذا القائل بعد تمهید مقدّمة بانه ، لما كانت مَوْجودیّة المهیّة متقدّمة علی نفسها ، فمع قطع النظر عن الوُجود ، لا یكون هناك مهیّة أصلاً . والوُجود الذّهنی والخارجی مختلفان بالحقیقة . فاذا تبدّل الوُجود بان یصیر المَوْجود الخارجی مَوْجوداً فی الذّهن ، لا استبعاد ان یتبدّل المهیّة ایضاً . فاذا وجد الشیء فی الخارج ، كانت له مهیّة ، امّا جوهر أو کم أو من مقولة أخرى . واذا تبدّل الوُجود ، ووجد فی الذّهن ، انقلبت مهیّته ، وصارت من مقولة کیف . وعند هذا اندفع الاشکالات ، اذ مدار الجميع علی انّ المَوْجود الذّهنی باق علی حقیقته الخارجیّة .

١٢

اقول : مدار اشکال کون شیء واحد جزئياً وکلیّاً لیس علیه . ثمّ أورد علی نفسه انّ هذا هو القول بالشّبح . واجاب بانه لیس للشیء ، بالنظر الی ذاته بذاته ، حقیقة معیّنة ؛ بل المَوْجُود الخارجی بحیث ، اذا وجد فی الذّهن ، انقلب کیفاً ، واذا وجدت کیفیّة الذهنیّة فی الخارج ، كانت عین المعلوم الخارجی . ثمّ أورد سؤالاً آخر ، بانه انّما یتصور هذا الانقلاب ، لو کان بین المَوْجود الذّهنی والخارجی مادة مشتركة . كما قرّروا الأمر فی الهیولی المبهمة ، ولیس كذلك . واجاب بانه انّما استدعی الانقلاب مادة ، لو کان انقلاب أمر فی صفته أو صورته ؛ واما انقلاب نفس الحقیقة بتامها الی حقیقة أخرى ، فلا . نعم ، یفرض العقل لتصویر هذا الانقلاب امرأ مُبهماً عامّاً . هذا مذهب هذا السیّد - قدس سرّه - وهو بظاهره سخیف ، لانه قائل باصالة المهیّة . وانّی للمهیّة هذا العَرَض العریض مع کونها مشار الاختلاف ، وعدم وُجود مادة مشتركة كما اعترف به فی الانقلاب الذّاتی ؟ نعم ، هذا حقّ طلق للوُجود ، لکونه مقولاً بالتشکیک علی مراتب

٢١

- فيها أصل محفوظ ، وسنخ باق . لكنّه - قدّس سرّه - لا يقول باصالته .
- ٣ * وَقِيلَ ، والقائل هو المحقق الدّواني ، بالتّشبيهِ وَالْمُسَامَحَةِ - متعلّق بمفصّحة - * تَسْمِيَةٍ ، أى تسمية العلم بِالكَيْفِ عَنْهُمْ ، أى عن الحكماء ، مُفْصَّحَةً ، أى مَرْوِيَّة . فعند المحقّق ، اطلاق القوم لفظ الكَيْفِ على الصّور العلمية مِنَ الجَوْهر ومن سائر المقولات ، ماعدا الكيف ، إنّما هو على المسامحة تشبيهاً
- ٦ للأمور الذّهنيّة بالحقائق الكيفيّة الخارجيّة . واما في الحقيقة ، فالعلم ، لما كان متّحدا بالذّات مع المعلوم بالذّات ، كانَ مِنْ مَقُولَةِ المَعْلوم . فان كان جوهرأ ، فجَوْهر ، وان كما فكّم ، وان كيفأ فكيف ، وهكذا . فلا يلزم اندراج شىء واحد
- ٩ تحت مقولتين . واما جوهرية شىء واحد وعرضيّة ، فليس فيه ، عنده ، اشكال ، لأنّ العرض ، كما مرّ ، من العروض ، وهو الحُلُول ، وهو نحو من الوجود ، والوجود ليس ذاتياً للمهيّة ، فمفهومُ العرض يَصْدُق على المقولات العرضيّة وعلى
- ١٢ الجَوْهر الذّهنى ، صدق العرض العام على المَعروض . ولا منافاة بين كون الشىء جوهرأ ذهنيأ ، بمعنى أنّه مهيّة ، حقّ وجودها في الأعيان ان لا يكون في الموضوع ، وبين كونه عرضأ خارجيأ ، لافي مقام ذاته .
- ١٥ * بِحَمَلِ ذَاتٍ ، أى بالحمل الاولى الذّاتى ، صُورَةٌ علميّة من كلّ ممكّن مَقُولَةٌ من المقولات ، جَوْهر أو كم أو كيف أو غيرها . واما بالحمل الشائع ، فهى كيف ، ولا منافاة لاختلاف الحمل ، كما انّ الجزئى جزئى باحد الحَمَلين ، وليسَ
- ١٨ بجزئى بالآخر . ولذا اعتبر في التناقض وَحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثمانية . وهذا طريقة صدر المتألّهين قدّس سرّه . فقال في مَبَحْث الوجود الذّهنى من الاسفار انّ الطبائع الكلّية العقلية ، من حيث كليّتها ومعقوليّتها ، لا تدخل
- ٢١ تحت مقولة من المقولات ؛ ومن حيث وجودها في النّفس ، أى وجود حالة أو ملكة ، في النّفس ، تصوير مظهرأ أو مَصْدَرأ لها ، تحت مقولة الكيف .
- ثمّ شرع - قدّس سرّه - فى سدّ ثغوره ، بما خلاصته : ان الجَوْهر ، وان اخذ

- في طبيعة نوعه ، كالانسان . وكذا السّم في طبيعة نوعه ، كالسطّح ، فقد حدّدا بما
اشتمل عليهما ؛ وكذا في بواقى الاجناس والأنواع . كيف ؟ ولو لم تؤخذ فيها ، لم
يكن الاشخاص ايضاً جواهر أو كميات أو غيرهما ، بالحقيقة ، وبالحمل الشائع ، مع
٣ انتها كذلك . لكنه غير مجد ، لانّ مُجرّد اخذ مفهوم جنسى في مفهوم نوعى لا يُوجب
اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس ، كاندراج الشّخص تحت الطبيعة ، ولا حمله
٦ شائعاً عليه ، اذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه ، حيث لا يُوجب
كونه فرداً من نفسه . بل الاندراج الموجب لذلك ان يترتب على المندرج آثار تلك
الطبيعة المندرج فيها ، كما يقال : السّطح كم متّصل قارّ منقسم في الجهتين . فيكون
٩ السّطح ، باعتبار كميته ، قابلاً للانقسام ، وباعتبار اتّصاله ، ذا حدّ مشترك ، وباعتبار
قراره ، ذا اجزاء مُجمّعة في الوجود . وترتّب الاثار مشروط بالوجود العيّن ، كما
في الشّخص الخارجى من السّطح . واما طبيعة السّطح المعقولة ، فلا يترتب عليها
تلك الآثار ، كما لا يخفى . نعم ، مفاهيمها لا تنفك عنها .
١٢ اقول : الملاك كلّ الملاك فيما ذكره — قدّس سرّه — اعتبارية الماهيات المعبر
عنها بالكلّيات الطبيعيّة . فهى ، مع قطع النظر عن الوجود ، ليست الا مفهوم
١٥ الجوهر أو مفهوم السّم وغيرهما ، لاحقائقها ؛ وكذا في انواعها . والوجود ، وان لم
يكن جوهرّاً ولا عرضاً ، لكنه مابه ظهور المهيّات وآثارها .
ان قلت : تلك المهيّات ، وان لم تكن مَوْجودة بالوجود الخارجى ، لكنها
١٨ مَوْجودة بالوجود الذّهنى ، لانّ الكلام في الكلّى العقلى ؛ قلتُ : نعم ، ولكن
هذا الوجود لها تبعاً وتطفلاً ، لانّ هذا الوجود للنفس حقيقة ، ومابه يترتب على
المهيّات آثارها هو الوجود الخاص . وهذا نظير المهيّات والأعيان الثابتة في نشأة العلم
٢١ الربوبى ، حيث انتها ، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء والصفّات ، معدومات ، بمعنى
انتها ليست مَوْجودة بوجوداتها الخاصة الخارجيّة . فليس ، في ذلك المقام الشامخ
حيوان وانسان ولا عقل ولا نفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع .

٢ إن قلت : فعلى هذا ، لم يكن للشيء نَحْوَان من الوجود ؛ قلتُ : قد اشرنا الى انّ الوجود الذّهني لها تبعاً . وادلة الوجود الذّهني لا تثبت أزيد من هذا . وقد أوردنا ، في تعاليقنا على الأسفار ، انّ ما ذكر يصحّ في كليات الجواهر والأعراض التي في العقل . واما الصورة الجزئية التي في الخيال من الإنسان ، مثلاً ، فهو جَوْهر وانسان بالحمل الشائع . وناهيك في ذلك قولهم : انّ لكلّ طبيعة افراداً ذهنية . والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع .

٩ والجواب انه لا يتفاوت الأمر ، فانّ هذا الوجود ايضاً ليس وجود الطبيعة . فذلك الانسان الذي في الخيال ليس فرد الانسان ولا الجوهر ؛ بل ذلك الوجود ايضاً اشراق من النفس وظهور له ، كما في ذلك الوجود الإحاطي الذي للكلّي العقلي . والمهية قد علمت حالها . وبالجملة ، صحّة هذه السلوب على وجود تلك الصور العلمية ، لانها فوق الجوهرية وغيرها ، لا لانها دونها .

١٢ إن قلت : اذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذات ، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها ، كأخذ كلّ طبيعة في فردها ، ومفاهيم المقولات ايضاً امّا نفسها أو جزءها ، فلزم اجتماع المتقابلين . واذا كانت كيفاً بالعرض ، كما قال فيما بعد هذا الكلام ، فلا بدّ أن ينتهي الى ما بالذات . فما هذا الكيف بالذات ؟ فان كان الوجود ، كما في قوله : « ومن حيث وجودها في النفس » ، وكما في عبارة تلميذه في الشوارق ، فالوجود ليس بجوهر ولا عرض . قلنا : وجود تلك المهيّات كونهها وتحقيقها .

١٨ وليس المراد من قوله « من حيث وجودها » ذلك الوجود ، بل لعلّه وجود خاص له مهية خاصّة ، هي ماهية العلم . [و] ذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس ، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصور ، ووجود آخر ، لانّ وجودها في الخارج كان متحققاً ، ولم يكن هذا الوجود . فهية العلم كيف بالذات ، وتلك الصور المعلومة كيف بالعرض .

ولكن بعد اللتياو التي : لست أفتي بكون العلم كيفاً حقيقة ، وان اصرّ

- هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه . لان وجود تلك الصّور في نفسهِ ووُجودها للنفس واحد .
وليس ذلك الوجود والظهور للنفس صميّة تزيد على وُجودها، تكون هي كيفاً في النفس
لانّ وُجودها الخارجى لم يَبْقَ بكلّيته، ومهيّاتها في انفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار^٣
وُجودها الذّهني، لاجوّهر ولا عرض . وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك المهيّة
وذلك الوجود ، اذ ظهور الشّيء ليس امرأ ينضم اليه، والا، لكان ظهور نفسهِ، وليس
هنا امر آخر ، والكيف من المحمولات بالضميمة . والظهور والوجود للنفس ، لو كان^٦
نسبة مقولية ، كان ماهيّة العلم اضافة ، لا كيفاً . واذا كان اضافة اشراقية من النفس ،
كان وجوداً . فالعلم نور وظهور، وهما وُجود، والوجود ليس مهيّة .
- فالحقّ انّ كون العلم كيفاً ، او الصّور المعلومة بالذّات كيفيات، انما هو على^٩
سبيل التشبيه . فكما انّ فيض الله المقدّس ، اعنى الوجود المنبسط ، لاجوّهر ولا عرض،
ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض ، وكذا فيضه الاقدس الذى
يظهره بوحدته كلّ التعينات في المرتبة الواحديّة ، لاهو كيف ولا التعينات، فكذلك^{١٢}
اشراق النفس المنبسط على كلّ المهيّات المعلومة لها ، ليس بجوّهر ولا عرض، فليس
كيفاً، وهو علم، ولا الماهيات المنبسط عليها اشراقها كيفيات، وهي معلومات .
- وبالجُملة ، اخذت من كل مذهبي صدر المتألّهين والمحقّق الدّواني شيئاً، وتركت^{١٥}
شيئاً . امّا المأخوذ من الاول : فكوّن الصّور العلميّة بالحمل الاولى مقولات، لا بالشائع .
وامّا المتروك، فكونها كيفاً بالشائع . وامّا المأخوذ من الثاني، فكونها كيفاً تشبيهاً . وامّا
المتروك، فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوّهرها بجوّهر حقيقى، وكما كم حقيقى،^{١٨}
وهكذا . ولهذا سكّت في المتن عن كَوْن الصّور العلميّة كيفاً بالشائع . وليعذرني اخواني في
الخروج عن طور هذا الشّرح من الاختصار، لكون هذه المسألة من العويصات .
- * وَحَدَّثَهَا أَيْ وَحَدَّة الصّورة المعقولة بالذّات مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٍ وَمَعْتَقَدَةٍ^{٢١}
لفرغوريوس الذى هو من اعظم المشائين . والمعتمد في اثبات مطلبه ما نقل عن اسكندر، من
باب اتّحاد المادّة والصّورة ؛ فانّ النفس في مقام العقل الهولانى مادة المعقولات ، وهي

صورله . واما مَسْلُوكُ التّضايّف الّذى سلّكه صَدْرُ المتألّهين فى المشاعروغَيْرِه ، لاثبات
هذا المَطْلَب ، فغَير تامّ ، لما ذكرنا فى تعاليق الأسفار .

- ٣ ومّا يُؤيّد ذلك المطلب ، هو أنّ المَوْجُود فى الخارج والموجود فى الذّهن تَوّأمان
يرتضعان بلبن واحد . فكما أنّ معنى المَوْجُود فى العَيْنِ لَيْسَ أنّ العين شَيْءٌ وزيد المَوْجُود فيه
شَيْءٌ آخر ، كالظّرف والمَظْرُوف ، بلّ مَعْنَاهُ أنّ وُجُوده نَفْسُ العينية ، وإنّه مَرْتَبَةٌ
٦ من مراتب العَيْنِ ، فكذلك لَيْسَ معنى المَوْجُود فى الذّهن أنّ الذّهن اى النَفْسُ
الناطقّة، شَيْءٌ ، وذلك المَوْجُود فيها شَيْءٌ آخر ، بل المراد أنّه مَرْتَبَةٌ من مراتب النَفْسِ .
ثمّ أنّ مراد القائل باتّحاد المدرك مع المدرك بالذّات لَيْسَ نحو التجافى عن المقام .
٩ بل يستعمل ذلك فى مَوْضِعَيْنِ : احدهما فى مقام الكثرة فى الوَحْدَةِ ، بمعنى أنّ وجودات
المدركات منظوية فى وُجُود ذلك المدرك بنحو أعلى ، كانطواء العقول التفصيليّة فى العقل
البسيط الاجمالى . وثانيهما فى مقام الوَحْدَةِ فى الكثرة ، بمعنى أنّ المدرك نُورُه الفعلى انبسط على
١٢ كلّ المدركات بلا تجاف عن مقامه الشّامخ . بل كلّ مدرك متّحد مع المدرك فى مَرْتَبَتِه ؛
فالمتخيّل مع النَفْسِ فى مرتبة الخيال ، وهكذا حتى المَعْقُول متّحد مع العقل فى مَرْتَبَةِ الظهور
بالمَعْقولات المرسلّة المحيطة ، لامعه فى مَرْتَبَةِ السّر والخفى . فبالحقيقة المدرك متّحد بالنور
١٥ الفعلى للمدرك فى الثّانى ، ولكن ذلك النور الفعلى ، لما كان كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذات
المدرك ، لا قوام ولا ظهور له الاّ بوجُوده وظُهُوره — وبَيّن المراتب أصل محفوظٌ وسنخ
باقٍ كالنَفْسِ — يقال اتّحد المدرك بالمدرك . وفى المَوْضِعَيْنِ ، ذلك الاتّحاد بحسَب
١٨ الوجود . واما المفاهيم فهى مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة .

غُرِّرُ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الْأَصْطِلَاحَيْنِ فِيهِ

* **إِنْ كَانَ الْإِتِّصَافُ كَالْعُرُوضِ** أَيْ الْإِتِّصَافُ بِالْمَعْقُولِ وَعُرُوضُهُ، كَاتِّصَافِ
الانسان بالكلية وعُرُوضُهَا لَهُ، **كِلَاهُمَا فِي * عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولُ** بِالثَّانِي أَيْ بِلَفْظِ الثَّانِي،
وَالْمُرَادُ بِالثَّانِي مَا لَيْسَ فِي الدَّرَجَةِ الْأُولَى، نَظِيرَ الْهَيُولَى الثَّانِيَةِ. ثُمَّ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا صِفَى
الْبَاءِ لِلْإِطْلَاقِ، فَانْتَهَى تَلْحَقُ إِذَا كَانَ الرَّوْيُ مَكْسُورًا، وَالسَّائِكُنَ أَيْضًا مُلْحَقٌ بِهِ، لِأَنَّهُ يَحْرُكُ
بِالْكَسْرِ. فَخَرَجَ مِنَ الْبَيِّنَاتِ تَعْرِيفُ الْمَعْقُولِ الثَّانِي أَنَّهُ الْعَارِضُ الَّذِي عُرُوضُهُ لِلْمَعْرُوضِ
وَإِتِّصَافُ الْمَعْرُوضِ بِهِ كِلَاهُمَا فِي الْعَقْلِ.

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ مَفْهُومِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي بِاصْطِلَاحِ الْمُنْطَقِيِّ، أَشْرْنَا إِلَى رَسْمِهِ
بِاصْطِلَاحِ الْحَكِيمِ بِقَوْلِنَا * **بِمَا مُتَعَلِّقٌ؛ «رَسْمٌ» فِي آخِرِ الْبَيِّنَاتِ**، أَيْ رَسْمٌ أَيْضًا بِعَارِضِ عُرُوضِهِ
بِعَقْلِنَا، أَيْ فِي عَقْلِنَا، مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا ارْتُسِمَ سِوَاءَ كَانَ اتِّصَافُهُ * **فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيهِ**، أَيْ فِي
عَقْلِنَا اتِّصَافُهُ، أَيْ الْإِتِّصَافُ بِهِ، فَهُوَ مِنْ بَابِ الْحَذْفِ وَالْإِيصَالِ، رُسِمَ.

* **فَالْمُنْطَقِيُّ** أَيْ الْمَعْقُولُ الثَّانِي الْمُنْطَقِيُّ هُوَ الْأَوَّلُ مِنَ الرَّسْمَيْنِ كَالْمُعْرِفِ وَسَائِرِ
مَوْضُوعَاتِ مَسَائِلِ الْمُنْطَقِ، كَالنَّوْعِيَّةِ وَالْجَنْسِيَّةِ وَالذَّاتِيَّةِ وَالْعَرَضِيَّةِ وَالْقَضِيَّةِ وَالْقِيَاسِ؛
فَعُرُوضُ الْمَعْرِفِيَّةِ لِلْحَيَوَانَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَاتِّصَافُهُ بِهَا فِي الْعَقْلِ، لِأَنَّهُ فِي
الْخَارِجِ جُزْءٌ، وَالْجُزْءُ لَيْسَ مَعْرُوفًا، فَمَا فِي الْخَارِجِ ذَاتُ الْحَيَوَانَاتِ الْمُنْطَقِ، لَا وَصْفٌ مَعْرِفِيَّةً.

* **ثَانِيَهُمَا** أَيْ ثَانِي الرَّسْمَيْنِ مُصْطَلَحٌ لِلْفَلَسَفِيِّ وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الْأَوَّلِ. وَتَوْضِيحُ الْمَقَامِ
أَنَّ الْعَارِضَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ: عَارِضٌ يَكُونُ عُرُوضُهُ لِلْمَعْرُوضِ وَاتِّصَافُ الْمَعْرُوضِ بِهِ فِي
الْخَارِجِ، كَالسَّوَادِ. وَظَاهِرٌ أَنَّهُ مَعْقُولٌ أَوَّلٌ بِكُلِّ الْأَصْطِلَاحَيْنِ. وَعَارِضٌ فِيهِ كِلَاهُمَا
فِي الْعَقْلِ، كَالْكَلِّيَّةِ. وَعَارِضٌ عُرُوضُهُ فِي الْعَقْلِ، وَلكِنْ الْإِتِّصَافُ بِهِ فِي الْخَارِجِ، كَالْأَبَوَّةِ.
فَانْتَهَى، وَإِنْ لَمْ يَحَازِهَا شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ كَالْكَلِّيَّةِ، لَكِنْ اتِّصَافُ الْإِبِّ بِهِ فِي الْخَارِجِ. وَكِلَاهُمَا
مَعْقُولٌ ثَانٍ.

- والاول المعقود به من القضايا قضية ذهنية، والثاني المعقود به منها قضية حقيقية. ووجه التسمية على الأول ظاهر، لأنه اذا عقل عارضا لا يعقل ألا عارضا لمعقول آخر؛
 ٢ واما على الثاني، فلأنه ما لم يتطرق تحليل العقل ولم يعقل معروض اولا، لم يعقل عارض ثانياً.
 * فمثل شَيْئَةٍ أو امكانٍ مَعْقُولٌ ثَانٍ جَا بِمَعْنَى ثَانٍ يَعْنِي اِذَا عَرَفْتَ عَقْدَ
 الاصطلاحين في المعقول الثاني، لا تختلط، كما خلط بعضهم الاصطلاحين في فهم كلام
 ٦ العلامة الطوسي رحمه الله عليه. فانه حيث قال: الجوهرية والعرضية والشئية وغيرها
 من المعقولات الثانية، اراد المعنى الثاني؛ وتوهم ذلك البعض ان لا معنى له إلا المنطقي،
 فقدح في كلامه. ثم ان اتصاف الشيء الخاص بالشئية العامة في الخارج، ولكن عروضها
 ٩ له في الذهن، وألا لزم التسلسل، وان لا تكون من الامور العامة. وكذا اتصاف المهية
 الخارجية بالامكان في الخارج، ولكن عروضه لها في الذهن؛ اذ لا يحاذيه شيء في الخارج،
 لكونه سلب الضروريتين؛ ولان لازم المهية اعتباري؛ وايضاً لو كان عروض الامكان
 ١٢ للمهية في الخارج، لزم اما التسلسل، واما الخلف، واما خلو الشيء عن المواد الثلث.
 والتوالى بأسرها فاسدة.

غُرِرَ فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَمُ

* إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ * كُلًّا ، مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ ، مِنْ اِطْلَاقٍ وَتَقْيِيدٍ

- ٣ قَسَمَ . فالوجود المطلق ماهو المحمول في الهلية البسيطة ، كالانسان موجود؛ والمقيّد ماهو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب . ورفع هذين عدم مطلق ومقيّد . وفي تخصيص عدم باضافة لفظ المفهوم اشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه ، بل جارية في حقيقته ، كما هو مُصْطَلَحُ أهل الذَّوْق . فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحدّ خاصّ ، وهو حقيقة الوجود التي هي عَيْنُ حَيْثِيَّةِ الْاِبَاءِ عن العَدَمِ وَعَيْنُ مَنْشَأَةِ الْآثَارِ ، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وابسط ، والمقيّد على المحدود .

غُرَّرُ فِي أَحْكَامِ سَلْبِيَّةِ لِلْوُجُودِ

- منها انه * لَيْسَ الْوُجُودُ جَوْهَرًا، لان الجوهر مهيّة، اذا وجدت في الخارج كانت
- ٣ لا في المَوْضُوع، والوجود لَيْسَ بمهيّة؛ ولا عَرَض. وقف المنصوب بالسّكون لغة. وسلب العرضيّة لأجل أن لا مَوْضُوع له. كيف، والمَوْضُوع مُتَقَوِّم بالوجود؟ نعم مفهومه عرض، أى عرضي بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة * عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ، أى ذات الوجود، بل
- ٦ بِالْعَرَض، أى بتبعيّة المهيّات الجَوْهريّة والعرضيّة. فيكون الوجود الخاص جَوْهَرًا بَعَيْنَ جوهريتها لا بجوهرية أخرى، وعرضاً بعين عرضيتها، لا بعرضيّة أخرى. بل يلحق الوجودات الخاصّة أحكام اخر للمهيّات، لكن بالعرض.
- ٩ ومنها انه * لاشيء ضده، لان الضدّين أمران وُجُوديان يتعاقبان على مَوْضُوع واحد، وبَيْنَهما غاية الخلاف، ويكونان داخِلين تحت جنسٍ قريب. والوجود لَيْسَ وجوديًا، بل نَفْسُ الوجود، ولا مَوْضُوع ولا جنس له، ولاله غاية البُعد والخلاف مع شئ. ولذا تخلية المهيّة عنه تخليتها به. ولأما ماثلله، لانّ المثليين هما المتشاركان في المهيّة ولوازمها، والوجود
- ١٢ لامهيّة له نوعيّة أو غيرها، بل لاثاني له، فَضْلاً عن الضدّ والنّد، اذ لا ميز في صرف الشئ. فكلّما فرضته ثانياً له فهو هو، لا غيره.
- ١٥ * وَمِنْهَا انه لَيْسَ جُزْءٌ لشيء، رَكَّب منه ومن غيره، تَرْكِيباً حَقِيقِيّاً له وَحْدَةٌ حَقِيقِيّة، لانّ اجزاء المركّب الحقيقي يجب أن يكون بعضها حالاً في البعض، بل بعضها مُنْفَعِلاً عن البعض، كما في الممتزجات. والحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين.
- ١٨ بَلْ يَلْزَمُ الخلف، فانّ الجزء الاخر والكلّ كلّها مَوْجُودَةٌ. ثم انّ في قولنا: «ولا تَحَادُ الكلّ والتسلسل» نفى جُزْئِيته للمهيّة، وهبنا مُطلق. وكذا لا جُزْءَ لَهُ.
- ثمّ لما كان وجه السلوب الآخر ظاهراً، لم نتعرّض له بخلاف هذا. فاشرنا الى وجه
- ٢١ سَلْبِ الاجزاء العقلية عنه - حتى يلزم منه سلب الاجزاء الخارجيّة، أعني المادّة والصّورة،

فانتهما مأخذا الجنس والفصل ، بل عنيهما ، والتفاوت بالاعتبار ؛ ويلزم منه سلب الأجزاء
المقدارية . لان المقدار من لوازم الجسم . واذلا مادة وصوره ، فلا جسم ولا مقدار — بقولنا :
٣ « اذ قلب الفصل المُقسَّم للوجود مُقَوِّمًا له * أو القوام » ، اى التقويم والتألف ، من
نقيض ، أو مما هو فى قوة النقيض ، لزم . بيان ذلك انه ، لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل ،
فجنسه امّا الوجود ، فيلزم الاول ، اذ قد تقرر ان كلاً من الجنس والفصل عارض للآخر ،
٦ وحاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ومهيته ، بل فى تحصيله . ولذا فالفصل بالنسبة
الى الجنس مقسم ، لا مقوم ؛ وذلك انما يتصور فى الجنس الذى مهيته غير الوجود ، واما
الجنس الذى هو عينه ، ففيدانيته مفيد مهيته . وهذا هو القلب الذى ذكرنا . وبمثل هذا
٩ البيان ليس الوجود نوعاً ايضاً اذ النسبة بين المشخص والطبيعة النوعية النسبة . واما
غير الوجود ، والغير هو العدم ، أو المهيّة ، وهذا هو اللازم الثانى .

غُرِّرُ فِي أَنَّ تَكْثُرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِيَّاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ

بِالتَّشْكِيكِ

٣ * بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ ، والمرادُ به ما يقابل المحمول و مصداقه المهيّة ، قد تَكَثَّرَا
أى الوجود ، والآ ، فالشئ بنفسه لا يتثنى ولا يتكرر . * وَكَوْنُهُ أَى كَوْنِ الْوُجُودِ مُشْكِكًا
قَدْ ظَهَرَ ، أَى سَابِقًا عِنْدَ قَوْلِنَا : الْفَهْلَوِيُّونَ إِلَى آخِرِهِ . ثُمَّ لَمَّا خَرَجَ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ أَنَّ
٦ فِي الْوُجُودِ كَثْرَتَيْنِ : أَحَدِيهِمَا كَوْنُهُ إِنْسَانًا وَفَرَسًا وَشَجَرًا وَحَجَرًا وَغَيْرَ ذَلِكَ ، وَالثَّانِيَةُ كَوْنُهُ
مَقْدَمًا وَمُؤَخَّرًا وَشَدِيدًا وَضَعِيفًا وَنَحْوَ ذَلِكَ ، أَرَدْنَا أَنْ نَبَيِّنَ أَنَّ التَّكْثُّرَ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي
لَيْسَ تَكَثُّرًا فِي الْحَقِيقَةِ ، وَلَا يَنْتَلِمُ بِهِ وَاحِدَةُ الطَّبِيعَةِ الْمَشْكُوكَةِ . فَقُلْنَا مِنْ رَأْسٍ : * أَلْمِيزُ
٩ بَيِّنُ كُلِّ شَيْئَيْنِ ، إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ ، كَالْإِنْسَانِ الْعَالِيَةِ وَأَنْوَاعِهَا كُلِّهَا مَعَ الْآخَرِ
* أَوْ بَعْضِهَا ، أَى بَعْضِ الذَّاتِ ، كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ ، أَوْ جَاءَ أَلْمِيزُ بِمُنْضَمَّاتٍ وَعَوَارِضٍ
غَرِيبَةٍ ، كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو .

١٢ وَالْمَشَائِئُونَ حَصَرُوا أَقْسَامَ التَّمَايُزِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ ، وَلَمْ يَتَفَطَّنُوا بِقِسْمِ رَابِعٍ تَفَطَّنَ بِهِ
الْإِشْرَاقِيُّونَ ، كَمَا قُلْنَا : * بِالنَّقْصِ وَالْكَامِلِ فِي أَصْلِ الْمَهِيَّةِ الْوَاحِدَةِ وَنَسْخِهَا ، بِأَنْ يَكُونَ
النَّاقِصُ وَالْكَامِلُ كِلَاهُمَا مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ * أَيْضًا يَجُوزُ عِنْدَ الطَّائِفَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ كَمَا بَيَّنَّا
١٥ فِي حَقِيقَةِ الْوُجُودِ . فَالْمِيزُ بَيِّنُ هَذَا النَّاقِصِ وَهَذَا الْكَامِلِ لَيْسَ بِتَمَامِ ذَاتِيهَا ، بِأَنْ يَكُونَ
مَهِيَّتَيْنِ ، وَلَا بِالْفُصُولِ ، إِذْ كَانَ بَسِيطَيْنِ ، وَلَا بِالْعَوَارِضِ ، وَالْآ ، لَكَانَ مُتَوَاطِئًا ، هَذَا خَلْفَ ؛
بَلْ بِكَامِلٍ مِنْ نَفْسِ الْحَقِيقَةِ ، وَنَقْصٍ كَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ النَّاقِصُ وَالْكَامِلُ مُتَمَايِزَيْنِ بِتَمَامِ
ذَاتِيهِمَا الْبَسِيطَتَيْنِ ، لَا بِأَنْ يَكُونَ مَهِيَّتَيْنِ ، بَلْ بِأَنْ يَكُونَ مَهِيَّةً وَاحِدَةً مَقُولَةً بِالتَّشْكِيكِ .
١٨ فَالْخَطَّانِ الْمُتَفَاوَتَانِ بِكَمَالِيَّةِ الْخَطِّ وَنَقْصِهِ ، مَا زَادَ بِهِ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ هُوَ كَمَا سَاوَى بِهِ
فِي الْحَقِيقَةِ .

وكما علمت ان الوجود مشكك، فاعلم ان كل المفاهيم والمهيات، حتى مفهوم الوجود، من حيث هو، لامن حيث الحكاية عن المعنون، على السواء. في نفى تشكيك عنها على الانحاء باجمعها من الأولية والآخريّة، والأوليّة وخلافها،^٣ والأشدّة والأضعفّة، والأزيديّة والأنقصيّة، والأكثريّة والأقليّة.

غُرِّرَ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَشُرُوعٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

- ٣ * ما أى مهية، لَيْسَ مَوْجُوداً يَكُونُ لَيْساً صرفاً؛ فليُس ثابتاً قبل وجوده أيضاً، خلافاً للمعتزلة، حيث يقولون انّ المهية في حال العدم ثابتة، وليست موجودة بوجه من الوجوه.
- ٦ * قد ساوق الشّيء، أى المهية، لَدَيْنَا، معاشر الحكماء، الأيسا - الألف للإطلاق - والأيس هو الوجود. * لكن جعل المعتزليّ الثبوتَ عَمَّ أى اعمّ * من الوجود ومن النفي العدم؛ أى وجعل العدم اعمّ من النفي. فالمعدوم أى المهية الممكنة، عنده، ثابت، وليُس بموجود، وكذا ليس بمنفى. والمعدوم الممتنع، عنده، منفيّ، وليُس بثابت. والفطرة السليمة تكفي في مؤنة ابطال هذا القول.
- ١٢ ثم انّ بعض المعتزلة قال بتحقيق الوسطة بين الموجود والمعدوم، وسمّاها حالاً، وأطلق عليها الثابت، وبنى الوسطة بين الثابت والمنفى؛ كما قلنا: * في النفي والثبوت ينفي المعتزليّ وسطاً. * وقولهم بالحال كان شططاً. أى عدولاً عن الصراط المستقيم.
- ١٥ * بصفة الموجود، لاموجود * كانت تلك الصفة، ولا معدومة كانت، محدودة - به يتعلق قولنا «بصفة» - أى الحال محدودة ومعرفة عندهم بصفة كذا [و] كذا. فقولهم «صفة» ارادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير، مثل العالمية والقادرية والابوة وسائر الاضافات؛ لا المعنى القائم بالغير مطلقاً، كما هو معناها المتعارف عند المتكلمين.
- ١٨ فالذات المقابلة للمعنيين ايضاً له معنيان. واحترزوا باضافة الصفة الى الموجود عن صفات المعدوم، فانّها صفة للثابت، لا للموجود، وبقولهم «لاموجود» عن الصفات الوجودية للموجود، وبقولهم «لامعدومة» عن الصفات السلبية. فبقى في الحدة مثل الانتزاعيات
- ٢١ الغير المعبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات.

واعترض الكاتبی علیٰ هذا الحدّ بأنّه لا یصحّ علیٰ مذهب المعتزلة ، لأنّهم جعلوا الجوهریّة من الاحوال ، مع أنّها حاصلّة للذات فی حالتی الوجود والعدم . واجاب عنه شارح المواقف بأنّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له فی الجملة ، لأنّه یكون صفة له دائماً . وأيضاً هذا علیٰ مذهب من قال بأنّ المعدوم ثابت ومتّصف بالأحوال حال العدم . وأمّا علیٰ مذهب من لم یقل : المعدوم ثابت ، او قال به ولم یقل باتّصافه بالأحوال ، فالاعتراض ساقط عن أصله .

ثمّ اشرنا الى بطلان هذا القول بقولنا : « نفی ثبوت » — أمّا من قبیل التعداد ، وأمّا من قبیل اسقاط العاطف للضرورة — معهما ، أى مع العدم والوجود ، مرادفة عقلاً واصطلاحاً ، كماهما كذلك لغةً وعرفاً . افراده علی تقدير العطف باعتبار كل واحد ، وتأنيته باعتبار أنّ المصدر جائز الوجهین ، ويحتمل أن يكون المرادفة مصدرأ ؛ ای النفی والثبوت یصاحبهما المرادفة مع العدم والوجود . والحاصل أنّه كما أنّ الواسطة بین المنفی والثابت غیر معقولة ، كذلك بین المعدوم والموجود للترادف .

« وشبهات خصمینا فی باب الحال : بل فی باب ثبوت المعدوم ، مزیفة مردودة . فن شبهات ثبوت المعدوم أنّه مخبر عنه ، وكلّ مخبر عنه فهو شیء . والجواب أنّ المراد بالموضوع فی الصغری : ان كان المعدوم المطلق ، فلا یخبر عنه ؛ وان كان المعدوم فی الخارج ، فلا یخبر عنه لوجوده فی الذهن . ومن شبهات اثبات الحال أنّ الوجود لیس بموجود وآلا لساوی غیره فی الوجود ، فیزید وجوده علیه ، ویسلسل ؛ ولا بمعدوم ، وآلا لا یتّصف بنقیضه . والجواب من وجوه : الأول أنّ الوجود موجود ، ولكن بنفس ذاته ؛ والثانی أنّه معدوم . بمعنی أنّه لیس بذی وجود ، ولا یتّصف بنقیضه ، لأنّ نقیض الوجود هو العدم او اللاوجود ، لا المعدوم او اللاموجود ؛ والثالث النقص بوجود الواجب تعالی ؛ والرابع قلب الدلیل علیهم . لأنّ الوجود لو كان حالاً ، والحال صفة للموجود ، لزم أن یكون المهیة قبل الوجود موجود ، ویسلسل ، اللهمّ آلا أن یقال أنّه صفة للموجود بهذا الوجود ، أو یقال الوجود عندهم انتزاعی ، والحال صفة انتزاعیة ، والاتّصاف بالصفة الانتزاعیة لا یستلزم للموصوف تقدماً بالوجود .

ومنها انّ الكلّي الذي له جزئيات متحقّقة في الخارج، كالإنسان، ليس بموجود،
 والآلا، لكان مشخصاً لا كلياً، ولا بمعدوم، والآلا، لما كان جزءاً لموجود كزيد. والجواب
 ٣ انّ الكلّي موجودٌ. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: الطبيعي لا يأتى عن الشّخصيّة، فانه
 نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الذهن، ولاسيما انه اللا بشرط الذي هو
 مقسمٌ للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة. أو نقول انه معدوم، ولا يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم،
 ٦ لانه ليس جزءاً له في الخارج.

ومنها انّ جنس المهيّات الحقيقيّة العرضيّة، كلونيّة السّواد، ليس بمعدوم،
 والآلا، لتقوّم الموجود بالمعدوم؛ ولا بموجود، والآلا، لزم قيام العرض بالعرض، لانّ التّركيب
 ٩ الحقيقيّ على قيام الاجزاء بعضها ببعض. والجواب انّ الأعراض بسائط خارجيّة، فلا تقوّم
 فيها في الخارج حتّى لو كانت اللّونيّة معدومة في الخارج، لزم تقوّم الموجود بالمعدوم.
 وايضاً قيام العرض بالعرض جائز.

غُرُرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

• لَا مَيَّزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمُ • وَهُوَ، أَى الْمَيَّزِ، لَهَا، أَى لِلْأَعْدَامِ،

إِذَا بُوْهُمُ، أَى فِي وَهْمٍ، تُرْتَسَمُ تِلْكَ الْأَعْدَامِ. وَارْتِسَامُهَا فِي الْوَهْمِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ

إِلَى الْمُلْكَاتِ، فَيَتَصَوَّرُ مِلْكَاتٌ مُتَمَايِزَةٌ وَوُجُودَاتٌ مُتَخَالِفَةٌ، وَتُضَيَّفُ إِلَيْهَا مَفْهُومُ الْعَدَمِ،

فَيَحْصُلُ عِنْدَهُ أَعْدَامٌ مُتَمَايِزَةٌ فِي الْأَحْكَامِ. وَأَمَّا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ، فَلَا يَتَمَيَّزُ عَدَمٌ

عَنْ عَدَمٍ، وَالْأَلَا لَكَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ أَعْدَامٌ غَيْرُ مُتَمَايِزَةٍ. * كَذَلِكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عِلِّيَّةَ

حَقِيقِيَّةَ، وَإِنْ كَانَتْ لِعَدَمٍ فِي عَدَمٍ • وَإِنْ بِهَا، أَى بِالْعِلِّيَّةِ، فَاهُؤَا، أَى نَطَقُوا، كَقَوْلِهِمْ:

عَدَمُ الْعِلَّةِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْمَعْلُولِ، فَتَقَرُّبِيَّةٌ، أَى قَوْلُ "عَلَى سَبِيلِ التَّقْرِيبِ وَالْمَجَازِ؛ فَإِنَّ

الْحُكْمَ بِالْعِلِّيَّةِ عَلَيْهَا بِتَشَابُهِ الْمُلْكَاتِ. فَإِذَا قِيلَ: عَدَمُ الْغَيْمِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْمَطَرِ، فَهُوَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ

الْغَيْمَ عِلَّةٌ لِلْمَطَرِ؛ فَبِالْحَقِيقَةِ، قِيلَ: لَمْ يَتَحَقَّقْ الْعِلِّيَّةُ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ الْوُجُودَيْنِ. وَهَذَا

كَمَا يَجْرَى أَحْكَامُ الْمَوْجِبَاتِ عَلَى السُّؤَالِ فِي الْقَضَايَا، فَيَقَالُ سَالِبَةٌ حَمَلِيَّةٌ أَوْ شَرْطِيَّةٌ

مُتَّصِلَةٌ أَوْ مُنْفَصِلَةٌ أَوْ غَيْرُهَا. كُلُّ ذَلِكَ بِتَشَابُهِ الْمَوْجِبَاتِ.

٣

٦

٩

١٢

غَرَّرَ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

- اختلّفوا في جواز إعادة المعدوم وعدمه. فأكثر المتكلمين على الأول؛ والحكماء
- ٣ وجماعة من المتكلمين على الثاني. وهو الحق. كما قلنا إنَّ إعادة المعدوم بعينه -
فإنَّ محلَّ النزاع أعادته مع جميع مشخصاته وعوارضه - فهي مِمَّا امتنعنا. فلا تكرار
في تجلّيه تعالى وفي كلِّ آنٍ له شأن جديد ليس كمثلته شيء.
- ٦ وفي كلِّ شيءٍ له آية تدلُّ على أنه واحد
وبعضهم، كالشيخ الرئيس، فيه: أي في الامتناع. الضرورة والبداهة ادّعى.
واستحسن الامام الرازي دعوى الضرورة.
- ٩ والقائلون بنظرية المطلق استدّلوا عليه بوجوه: منها ما اشرنا اليه بقولنا. فإنه؛
الضمير للشأن، على جوازها. أي على تقدير جواز الاعادة، حتمَّ في الشخص
المعاد تجويزُ تخلُّلِ العدم. وهو بديهي البطلان. كيف؟ وهو تقدّم الشيء على نفسه
١٢ بالزمان، وهو بخفاء تقدّم الشيء على نفسه بالذات.
- ومنها أنه على تقدير جواز الاعادة، جاز أن يوجد ما يماثلُه، أي يماثل المعاد
من جميع الوجوه مستأنفاً، أي ابتداءً. لأنَّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.
- ١٥ والحال أنَّ سألَبَ مَيَزٍ يُبْطِلُه. أي يبطل أن يوجد مثله ابتداءً. ووجه عدم الامتياز
بينهما أنَّ المفروض اشتراكهما في المهيّة وجميع العوارض، فم يكن احدهما مستحقاً لأن
يكون معاداً لشيء. والآخر لأن يكون حادثاً جديداً. بل أمّا أن يكون كل واحد منهما معاداً
١٨ أو كل واحد جديداً. نعم؛ لو كان تقرر المهيّة مُنفكة عن الوجود جائزاً. وكان الوجود
كأمر طار عليها. جاز اختلافهما في الحكم؛ لكنّه محال.
- ومنها أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه. العودُ عاد، أي صار. عيّن
٢١ الإبتداء. إذ المفروض أنَّ الهوية المعادة بعينها هي المبتدئة، ولأنَّ الزمان من الشخصات؛
أو لانه ايضاً يعدم ويجوز أعادته. فإذا عاد الزمان المبتدء. صدق على المعاد أنه مبتدء لكونه

موجوداً فی الزمان المبتدء ؛ فيلزم الانقلاب والخلف أو اجتماع المتقابلين فی الهوية الواحدة .

• ومنها انه . على تقدير جواز اعادة المعدوم بعينه . ليس عدد نفس العود

بالغا إلى انتهاء . اذ حينئذ لم يكن فرق بين العود الاول وبين الثاني والثالث والرابع ٣

وهكذا ؛ حتى يتعين الوقوف على مرتبة . فان ما فرض عوداً أولاً ليس حالة الا كما

يفرض ثانياً أو غيره ؛ كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود .

وكذا ليس عدد المعاد بالغاً الى انتهاء ؛ من وجهين : احدهما انه حين اعادة ٦

ذات شخصية . يلزم أن يعاد جميع ما يتوقف عليه ؛ من علة وشرط ومُعِدَة وغيرها ،

وعلة لعلة وشرط الشرط ومُعِدَة المعد وهكذا ؛ حتى يعود الاستعدادات بحملتها ،

والأدوار الملكية والأوضاع الكوكبية برمتها ، بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية ٩

والعرضية . ولتلازم باطل بالضرورة .

وثانيهما انه لو جاز اعادة المعدوم . لجاز اعادة الزمان . ولو اعيد الزمان ، لزم

التسلسل ؛ اذ لافرق بين الزمان المبتدء والزمان المعاد . لا بان هذا في زمان لاحق . وذلك ١٢

في زمان سابق . فللزمان زمان . فيلزم اعادته ويتسلسل . فإن قلت : ساقية الزمان المبتدء

بنفس ذاته . لا يكونه في زمان آخر سابق ؛ قلت : فعلى هذا . لا يصدق عليه المعاد ، لان

الساقية ذاتية له . فلا تتخلف . ولا تصير لاحقية . فقد نهض جواز مفارقة الساقية ١٥

وطرواً لاحقية عليه لمساق لجواز كون الزمان في الزمان من فرض جواز الاعادة . فهذه

وجود ثلاثة اشرا إليها بقولنا : « وليس بالغاً الى انتهاء » .

ثم لما كان عمدة دواعي المتكلم على انكاره ظنه مخالفته للقول بحشر الأجساد ، ١٨

الناطق بحقيقته السنة جميع الشرائع الحقّة ، اشرا الى فساد هذا الظن . فقلنا : • ما -

نافية - ضرر أن الجسم . غيب . أى بعد ، ما - مصدرية - فنى ! • هو المَعَاد -

بضم الميم - في المَعَاد - بفتح الميم ؛ و « ان » مع اسمها وخبرها . في موضع فاعل « ضرر » ٢١

وقولنا مفعوله ؛ لما سيأتى في الفريدة الثالثة من المقصد السادس من اقامة البراهين

الوثيقة على ان البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور .

وإمتناعها أى امتناع الاعادة لأمر لازم ؛ اشارة الى جواب استدلال القائلين ٢٤

- بالجواز. تقريره انه لو امتنعت ، فذلك امّا لمهيّة المدوم ولازمها ، فيلزم ان لا يوجد ابتداء ، واما لعارضها المفارق ، فالعارض يزول فيزول الامتناع . وتقرير الجواب ان الامتناع لأمر لازم ، لا للمهيّة ، بل للهويّة أو لمهيّة المتوجّد بعد العدم. ٣
- * وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْإِعْتِقَادِ الْجَازِمِ ، أَعْنَى الْإِحْتِمَالِ ، * فِي مِثْلِ قَوْلِهِمْ ذَرَّ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ * مَا - مَوْصُولَةٌ - لَمْ يَذْهَبْ ، أَيْ لَمْ يَدْفَعْهُ ، قَائِمُ الْبُرْهَانِ - ٦
- إشارة الى جواب دليل آخر اقناعي لهم . وهو انّ الأصل فيما لا دليل على امتناعه ووُجوبه هو الامكان ، كما قال الحكماء : كُلَّمَا قَرَعَ سَمْعُكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فَذَرَهُ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ ، ما لم يزدك عنه قائم البرهان . والجواب انّ التمسك بالأصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع أمر غريب ، وبعد فيه مافيه . ومعنى ما قاله الحكماء انّ ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن تنكروه ، بل ذرّوه في سُنْبُلِهِ وفي بقعة الاحتمال العقلي ، لانه يعتقد امكانه الذاتي . ٩

غُرِّرُ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

- لَمَّا كَانَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَالْقُدْرَةُ، كَانَ * لِعَقْلِنَا اقْتِدَارُ أَنْ
تَصَوِّرَ * عَدَمَهُ، أَيْ عَدَمَ نَفْسِهِ ، فَيَلْزِمُ اتِّصَافُ الْعَقْلِ بِالْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَعَدَمُ ٣
غَيْرِهِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، فَيَلْزِمُ اتِّصَافُهَا حِينَئِذٍ بِالْوُجُودِ وَالْعَدَمِ. وَكَهَ اقْتِدَارُ أَنْ
يُخْبِرَ * عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ وَعَدَمِ بَحْتٍ . وَهَذَا مِنْ إِضَافَةِ الْمَوْصُوفِ إِلَى الصِّفَةِ .
وَقَوْلُنَا: بِإِخْبَارٍ صِلَةٍ لِقَوْلِنَا « أَنْ يُخْبِرَ » . وَالْمَعْدُومُ الْمَطْلُوقُ لَا يُخْبِرُ عَنْهُ أَصْلًا، وَهَذَا ٦
إِخْبَارٌ عَنْهُ بِإِخْبَارٍ . * وَأَنْ يُخْبِرَ بِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكَ الْبَارِي ، فَيَقُولُ: شَرِيكَ
الْبَارِي مُمْتَنَعٌ، مَعَ أَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ الشَّيْءِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِهِ، وَكَلَّمَا يَتَقَرَّرُ فِي عَقْلِ أَوْ
وَهْمٍ، فَهُوَ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، وَيَحْكُمُ عَلَيْهِ بِالْإِمْكَانِ، لَا بِالْإِمْتِنَاعِ. * وَثَابِتٌ - بِالْجَرِّ: أَيْ ٩
وَيُخْبِرُ بِثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ وَالْثَّابِتِ * فِيهِ، أَيْ فِي الذَّهْنِ عَنْ الشَّيْءِ، مُتَعَلِّقٌ
بِ«يُخْبِرُ» الْمَقْدَرِ، أَيْ، يُخْبِرُ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ، عَنِ الشَّيْءِ بَانَهُ، أَمَّا ثَابِتٌ فِي الذَّهْنِ
أَوْ لَا ثَابِتٌ فِيهِ، مَعَ اسْتِدْعَاءِ ذَلِكَ تَصَوُّرَ مَا لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي الذَّهْنِ الْمُسْتَلْزَمِ لثُبُوتِهِ ١٢
فِي الذَّهْنِ.

- فَيُظْهِرُ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ فِي هَذِهِ كُلِّهَا تَنَاقُضًا وَتَهَافُتًا بِحَسَبِ الظَّاهِرِ. فَأَشْرْنَا إِلَى أَنَّ
لَا مَخْذُورَ فِي ذَلِكَ بِقَوْلِنَا: بِإِتْهَافٍ، أَيْ، فِي كُلِّ وَاحِدٍ * فَمَا بِحَمَلِ الْإِوْلَى - ١٥
الْفَاءِ لِلْسَّبَبِيَّةِ، بَيَانٌ لِعَدَمِ التَّهَافُتِ - شَرِيكَ حَقِّ سُبْحَانِهِ وَتَعَالَى * عُدَّ بِحَمَلِ
شَائِعٍ مِمَّا خَلَقَ. فَكَمَا أَنَّ الْجُزْئِيَّ جُزْئِيٌّ مَفْهُومًا، وَلَكِنَّهُ مُصَدِّقٌ لِلْكُلِّيِّ، فَكَذَا
شَرِيكَ الْبَارِي شَرِيكَ الْبَارِي مَفْهُومًا، وَمُمْكِنٌ مَخْلُوقٌ لِلْبَارِي مُصَدِّقًا. ١٨
وَرَأَيْتُ مِنْ لَهُ حَظٌّ مِنَ الذَّوْقِيَّاتِ، وَلَا حَظَّ لَهُ مِنَ النَّظَرِيَّاتِ، يَقُولُ: شَرِيكَ
الْبَارِي لَا يَتَصَوَّرُ، وَفَرَضَ الْحَالِ مُحَالٌ. فَيَقَالُ لَهُ وَلَا مِثَالَهُ: لَوْلَا كُنْتُمْ مِثَالَيْنِ، وَلَمْ يَخْتَلِطْ
عَلَيْكُمْ الْمَفْهُومُ وَالْمُصَدِّقُ، لَدَرَيْتُمْ أَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ تَحَقُّقٌ فِي ذَهْنٍ أَوْ خَارِجٍ، لَمْ يُخْرَجْ عَنْ ٢١

كونه ذلك المفهوم ؛ ولم ينقلب حد ذاته ؛ بل الوجود يبرزه على ماهو عليه . فالبياض
 اذا وُجد في الخارج أو في الذهن ، عالياً كان أو سافلاً ، لم يخرج عن كونه بياضاً وَلَمْ
 ٣ يَنْقَلِبْ وَجُوداً . كما ان وجوده لم يصر بذاته بياضاً . فمفهومات المحال وشريك
 الباري والمعدوم المطلق وغيرها كذلك ؛ لاتنسلخ عن انفسها . فإذا فرضتم مفهوم
 المحال ، كيف يُقال : فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب ؟ وثبوت الشيء لنفسه
 ٦ ضروريّ وسلّبه عن نفسه محال . * وَعَدَمًا قِيسٌ ، فانه جزئي آخر من هذه القاعدة ،
 أَنَّهُ - في موضع التعليل - ذاتاً ، أي مفهوماً ، عَدَمٌ * لكن ذلك العدم بالحمل
 الشائع ثبوت حيث - تعليلي - بالذهن ارتسم .

غُرُرٌ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصَّدَقِ فِي الْقَضِيَّةِ

« الْحُكْمُ إِنْ فِي قَضِيَّةٍ خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ . » مِثْلُ حُكْمِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ

الصَّادِقَةِ لِلدَّعْيَيْنِ انْطَبَقَ . وَحَقَّةٌ مِنْ نِسْبَةِ حُكْمِيَّةٍ تَامَّةٍ خَبَرِيَّةٍ وَالتَّعْبِيرُ بِالْحَقِّ^٢ للإشارة إلى اتحاده بالذات مع الصَّدَقِ . فإِنَّ الصَّدَقَ هُوَ الْخَبَرُ الْمُنَاطِقُ ، بِالْكَسْرِ ، لِلْوَاقِعِ ، وَالْحَقُّ هُوَ الْخَبَرُ الْمُنَاطِقُ ، بِالْفَتْحِ ، لِلْوَاقِعِ . « طَبَقَ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذَّهْنِيَّةِ ، مُتَعَلِّقٌ بِالنِّسْبَةِ الْحَكِيمَةِ . »^٦

وَتَلْخِصُ الْمَقَامَ أَنَّ الْقَضِيَّةَ قَدْ تَوَخَّذَ خَارِجِيَّةً ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا عَلَى أَفْرَادٍ مَوْضُوعِهَا الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ مُحَقَّقَةٌ ، كَقَوْلِنَا : قَتَلَ مَنْ فِي الدَّارِ ، وَهَلَكْتَ الْمَوَاشِي ، وَنَحْوَهُمَا ، مِمَّا الْحُكْمُ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى الْأَفْرَادِ الْمُحَقَّقَةِ الْوُجُودِ . وَقَدْ تَوَخَّذَ ذَهْنِيَّةً ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا عَلَى الْأَفْرَادِ الذَّهْنِيَّةِ فَقَطْ ، كَقَوْلِنَا : الْكَلْبُ أَمَّا ذَاتِي وَأَمَّا عَرْضِي ، وَالذَّاتُ أَمَّا جَنْسٌ وَأَمَّا فَصْلٌ . وَقَدْ تَوَخَّذَ حَقِيقِيَّةً ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا عَلَى الْأَفْرَادِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ ، مُحَقَّقَةٌ كَانَتْ أَوْ مَقْدَرَةٌ ، كَقَوْلِنَا : كُلُّ جَسَمٍ مَتْنَاهُ ، أَوْ مَتَحِيَّزٌ ، أَوْ مُتَقَسِّمٌ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ . إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْقَضَايَا الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْعُلُومِ .^٩^{١٢}

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا . فَتَقُولُ : الصَّدَقُ فِي الْخَارِجِيَّةِ بِاعْتِبَارِ مُطَابَقَةِ نِسْبَتِهَا لِمَا فِي الْخَارِجِ ، وَكَذَا فِي الْحَقِيقِيَّةِ ، إِذَا فِيهَا أَيْضاً حُكْمٌ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ ، وَلَكِنْ مُحَقَّقَةٌ أَوْ مَقْدَرَةٌ .^{١٥} وَأَمَّا الصَّدَقُ فِي الذَّهْنِيَّةِ فَبِاعْتِبَارِ مُطَابَقَةِ نِسْبَتِهَا لِمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، إِذَا خَارِجٌ لَهَا تَطَابُقُهُ . وَأَمَّا نَفْسُ الْأَمْرِ . فَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى تَعْرِيفِهِ بِقَوْلِنَا : « بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حَدُّ أَيْ حَدٌّ وَعَرَفَ نَفْسُ الْأَمْرِ بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ . » وَالْمُرَادُ بِحَدِّ الذَّاتِ هُنَا مُقَابِلُ فَرَضِ الْفَارِضِ ، وَيَشْمَلُ مَرْتَبَةَ الْمَهِيَّةِ وَالْوُجُودَيْنِ الْخَارِجِيَّ وَالذَّهْنِيَّ . فَكُونَ الْإِنْسَانَ حَيَوَاناً فِي الْمَرْتَبَةِ وَمَوْجُوداً فِي الْخَارِجِ ، أَوِ الْكَلْبَ مَوْجُوداً فِي الذَّهْنِ ، كُلُّهُمَا مِنَ الْأُمُورِ النَّفْسِ الْأَمْرِيَّةِ ، إِذْ لَيْسَتْ بِمَجْرَدِ فَرَضِ الْفَارِضِ ، كَالْإِنْسَانِ جَمَادٍ . فَالْمُرَادُ بِالْأَمْرِ هُوَ الشَّيْءُ^{١٨}^{٢١}

نَفْسِهِ . فإذا قيل : الأربعة في نفس الأمر كذا ، معناه انّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا . فلفظ الأمر هنا من باب وَضَعِ الْمُظْهَرِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ . ثم اشرنا إلى ما قيل انّ نفس الأمر هو العقل الفعّال بقولنا : * وَعَالَمُ الْأَمْرِ وَذَا ، أى ذلك العالم ، عَقْلٌ كُلُّي يُعَدُّ ، أى ، ويعدّ نفس الأمر عند البعض عالم الأمر ، وذلك العالم ، عقل كلّ صغير و كبير ، وبسيط و مركّب فيه مُسْتَطَر .

٦ والتعبيرُ بالعبارتين للإشارة الى الاصطلاحين : أحدهما اصطلاح أهل الله ، حيث يعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر مقتبس من الكتاب الالهي : « أَلَا لَيْتَ الْخَلْقَ وَالْأَمْرَ » . وهذا التعبير أنسب لنفس الأمر . وانما عبرتعالى عنه بالأمر لوجهين : أحدهما من جهة اندكائه انيته واستهلاكه في نور الاحدية ، إذ العقل مطلقاً من صقع الربوبية . بل الأنوار الاسفهبديّة لامهيّة لها على التحقيق . فباطن البينونة الذي هو المادّة ، سواء كانت خارجيّة أو عقليّة ، مفقود فيها . فهي مجرد الوجود الذي هو أمر الله وكلمة « كن » الوجوديّة النوريّة . وثانيهما انه ، وان كان ذامهيّة يوجد بمجرد أمر الله وتوجه كلمة « كن » اليه ، من دون مؤنة زائدة من مادّة وتخصّص استعداد ، فيكفيه مجرد امكانه الذّاتي .

والآخر اصطلاح الحكماء ، حيث يُعبرون بالعقل عن المفارقات المحضة . وهذه العبارة أيضاً كثير الدّور في لسان الشريعة .

١٥ ويمكن ان يُجعل « يُعَدُّ » من العدّ بمعنى الحساب لا الحساب ، تنبيهاً على اولويّة المعنى الأوّل ، لانّ ظهور الشئ بوجود تجرّدي أو مادّي و كونه عند شئ ، مادّة كان أو لوحاً عالياً نورياً ، خارج عن نفسه .

١٨ ثمّ بيّنا التّسبة بين نفس الأمر والخارج والذّهن بقولنا : * مِنْ خَارِجٍ أَعْمٌ ، أى نفس الأمر — حذف لانّ الكلام قد كان فيه — اعمّ مطلقاً من الخارج ، إِذْ لِلذّهنِ عَمٌّ ، فكلّ ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس ؛ * كَمَا انّ نفس الأمر من الذّهن من وجهٍ أعمّ . ثم ذكرنا مادّة الاجتماع والافتراق بقولنا : * إِذْ فِي صَوَادِقِ الْقَضَايَا ، كقولنا : الأربعة زوج ، صدّقاً ، أى

اجتمع نفّس الأمر والذّهنی ، * وفی قضایا کواذیب وفی حقّ مُطلق ، عزّ اسمه .
 فرّقاً . فی الكواذیب مثل : الاربعة فرد ، يتحقّق الذّهنی ، لا النفس الأمری . وفی الحقّ تعالی
 یصدق النفس الأمری ، لا الذّهنی ، لکونه خارجياً صرفاً ، لا یحیط به عقل ولا وهم . ۳
 ومن هذا ظهر النسبة بیّن الخارج والذهن ایضاً . والتعبیر بالذّهن مرّة وبالذّهنی اخرى
 للإشارة الى جریان هذه النسب بعیّنها فی ذوات النسب .

غُرَّرَ فِي الْجَعْلِ

* لِإِرْبَاطٍ ، اى الى الوجود الرّابط — متعلّق «بقسم» — وَ الى الوجود النّفسى ،

٣ الوجود المطلق إذْ — توقيتيّة — قَسَمَ * فَالْجَعْلُ لِتَأْلِيْفٍ وَ الْبَسِيْطِ عَمَّ .

اى الوجود ، لما كان مقسوماً الى الرّابط والنّفسى ، فعمّ الجعل ، وانقسم الى الجعل التّأليفي والجعل البسيط .

٦ وَقَدْ خَرَجَ مِنْ هَذَا تَعْرِيفُهَا . فَالْجَعْلُ الْبَسِيْطُ مَا كَانَ مُتَعَلِّقَهُ الْوُجُودُ النّفْسِيّ ،

والجعلُ المؤلّف ما كان متعلّقه الوجود الرّابط . فانّ الأوّل جعل الشّيء وافاضة نفس الشّيء ، وبلسان الادباء ، الجعل المتعدى لواحد . والثاني جعل الشّيء شيئاً ، والجعل المتعدى لاثنتين . واللبّيب يحدس من ذلك ما نحن بصدد اثباته من مجعوليّة الوجود ،

حَيْثْ يَدُوْرُ انْقِسَامُ الْجَعْلِ مَدَارَ انْقِسَامِ الْوُجُودِ .

ثمّ الجعل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيّات المفارقة لخلوّ الذات عنها ،

١٢ وَلَا يَتَصَوَّرُ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ ، وَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَوَارِضِهِ الْإِلَازِمَةِ ، كَالْإِنْسَانِ الْإِنْسَانِ ،

وَالْإِنْسَانِ الْحَيَّوانِ ، وَالْأَرْبَعَةُ زَوْجٍ ، لِأَنَّهَا نَسَبُ ضَرْوِيَّةٍ ، وَمَنَاطُ الْحَاجَةِ هُوَ الْإِمْكَانُ ،

وَالْوُجُوبُ وَالْإِمْتِنَاعُ مَنَاطُ الْغِنَا . وَلِذَا قَالَ الشَّيْخُ : مَا جَعَلَ اللَّهُ الْمَشْمُسَ مَشْمُشاً ، وَلَكِنْ

١٥ أَوْجَدَهُ . وَالى هَذَا يَشِيرُ قَوْلُنَا : * فِي عَرْضِيّ قَدْ بَدَأَ مُفَارِقاً * لَا غَيْرَ ، اى لَا فِى غَيْرِ

العرضيّ المفارق بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَاقاً — مُؤَكَّدٌ بِالنُّونِ الْخَفِيْفَةِ .

ثمّ لما كان الممكن زوجاً تركيبياً له مهيةً ووُجُوداً ، وَ كَانَ بَيْنَهُمَا اتِّصَافٌ ،

١٨ تَشْتَتُوا فِى مَجْعُولِيَّةِ الْمُمْكِنِ ، جَعِلاً بَسِيْطاً ، عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ ، كَمَا قُلْنَا : * فِي كَوْنٍ مَّهِيَّةٍ

أَوْ وُجُودٍ أَوْ صَيْرُورَةٍ — عِبَارَةٌ أُخْرَى لِلاتِّصَافِ ، فَقَدْ يَعْبَرُونَ بِهَذَا وَقَدْ يَعْبَرُونَ -

بِتِلْكَ — مَجْعُولاً ، خَبَرُ كَوْنٍ ، أَقْوَالاً ، مَفْعُولٌ رَوَّاهُ . * وَ عَزَّيْ ، اى نُسِبَ ،

٢١ الْأَوَّلُ لِلِإِشْرَاقِيّ . فَقَالُوا : أَثَرُ الْجَاعِلِ ، أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ : نَفْسُ الْمَهِيَّةِ ، ثُمَّ يَسْتَلْزِمُ

ذلك الجعل مَوْجُودِيَّة المهيَّة ، بلا افاضة من الجاعل ، لا للوجود ولا للاتصاف ، لانها عقليَّان مصداقهما نفس المهيَّة ، كما لا يحتاج بعْد صدور الذات عن الجاعل كَوْن الذات ذاتاً الى جعل على حدة .

٣

اقول: اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق - قدس سره - واتباعه وكان القول بتقرّر المهيّات منفكّة عن الوجود كان في عصره - قدس سره - شائعاً .

٦

فحسبوا ان لو قالوا بمَجْعُولِيَّة الوجود، ذهب الوهم الى غناء المهيَّة في تقرّرها عن الجاعل، لمغايرة المهيَّة للوجود ، فيلزم الثابتات الازليّة . فدفع هذا الوهم حداًهم على القول بانّ المهيَّة في قوام ذاتها مَجْعُولَة مفتقرة الى الجاعل ؛ كما قال المحقّق اللاهيجي

٩

عليه الرّحمة في المسألة السّابعة والعشرين من الشّوارق، مع تصلّبه في اصاله المهيَّة جعلاً وتحقّقاً: المراد من كَوْن المَجْعُول هو المهيَّة ، هونفّي توهم ان يكون المهيّات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ، ثمّ يصدر من الجاعل الوجود او اتّصاف المهيَّة بالوجود .

١٢

فاذا ارتفع هذا التّوهم ، فلامضايقة في الذّهاب الى جعل الوجود او الاتّصاف، بعد ان يتقن ان لامهيَّة قبل الجعل . والى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقّق الالهي - قدس سره - في القول بجعل الوجود . فانه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذّات والمهيَّة

١٥

مجعولة بالعرض ، انتهى^١ . وكما قال السيّد المحقّق الدّاماد - قدس سره - انه ، لما كان نفس قوام المهيَّة مُصحّح حمل الوجود ، فاحدس انها ، اذا استغنت ، بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها ، عن الفاعل ، صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها ،

١٨

وخرجت عن حُدود بقعة الامكان ، وهو باطل .

اقول: يرد عليه ان استغناء المهيَّة بالذّات عن الجاعل لكونها سراباً واعتباريّة،

وانتها ، دون المَجْعُولِيَّة ، لا يخرجها عن الامكان . ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل،

٢١

وانه فوق الجعل . وايضاً ، كيف يكون نفس قوام المهيَّة مُصحّح حمل الوجود ، وهي لا مَوْجُودَة ولا معدومة؟ ولو كانت مُصحّحة ، لزم الانقلاب عن الامكان الذّاتي

الى الوجوب الذّاتي ، كما في الاسفار .

* وَقَدْ مَشَى الْمَشَاءُ نَحْوَ الْبَاقِي . لكن محققوهم مشوا الى جانب مجعولية

الوجود ، وغيرهم الى مجعولية الاتصاف وصيرورة المهية موجودة . ولعل هؤلاء

٣ ارادوا ان اثر الجاعل امر بسيط ، يحلله العقل الى موصوف وصفة . وبالحقيقة ذلك الامر

البسيط هو الوجود ، والا فظاهره سخيف ، لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين ، وانه

امر انتزاعي .

٦ ثم شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا : * بِالذَّاتِ وَبِالْعَرَضِ مِنْ جَعَلِ

مُرَكَّبٍ * وَمِنْ جَعَلِ بَسِيطٍ ، وهي اربعة ، في ثلاثة ، اي الثلاثة المذكورة من

مجعولية الوجود والمهية والصيرورة ، إضرب ، فتصير اثني عشر . فعلى القول المرضى

٩ ماهو الصحيح من هذه الوجوه ، جعل الوجود بالذات جعلاً بسيطاً ، وجعله بالعرض

مركباً ، وجعل المهية والاتصاف بالعرض بسيطاً ومركباً . وما هو الباطل جعله بالذات

مركباً وجعله بالعرض بسيطاً ، وجعلها بالذات بسيطاً ومركباً . وقس عليه الصحيح

١٢ والباطل ، على قول الاشراف وعلى القول بجعل الاتصاف . وإن شئت ، فانظر الى هذا الجدول :

| على قول الأشرافى يعنى جعل المهية | | على قول بعض المشائين يعنى جعل الاتصاف | | على المرضى يعنى جعل الوجود | |
|-------------------------------------|---------------------------------|--|---------------------------------|---------------------------------|---------------------------------|
| جعل الوجود بسيطاً بالذات | جعل المهية بسيطاً بالذات | جعل الوجود بسيطاً بالذات | جعل الاتصاف بسيطاً بالذات | جعل الوجود بسيطاً بالذات | جعل الاتصاف بسيطاً بالذات |
| جعل المهية بسيطاً بالعرض | جعل الوجود بسيطاً بالعرض | جعل المهية بسيطاً بالعرض | جعل الوجود بسيطاً بالعرض | جعل المهية بسيطاً بالعرض | جعل الوجود بسيطاً بالعرض |
| جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض | جعل الاتصاف بسيطاً بالذات | جعل الاتصاف بسيطاً بالذات | جعل المهية بسيطاً بالعرض | جعل الاتصاف بسيطاً بالذات | جعل المهية بسيطاً بالذات |
| جعل الوجود مركباً بالعرض | جعل المهية مركباً بالذات | جعل الوجود مركباً بالذات | جعل الاتصاف مركباً بالعرض | جعل الوجود مركباً بالذات | جعل الاتصاف مركباً بالعرض |
| جعل المهية مركباً بالعرض | جعل الوجود مركباً بالذات | جعل المهية مركباً بالذات | جعل الاتصاف مركباً بالعرض | جعل الوجود مركباً بالذات | جعل المهية مركباً بالذات |
| جعل الاتصاف مركباً بالعرض | جعل الاتصاف مركباً بالذات | جعل الاتصاف مركباً بالذات | جعل المهية مركباً بالعرض | جعل الاتصاف مركباً بالذات | جعل الوجود مركباً بالعرض |
| صحيح | باطل | صحيح | باطل | صحيح | باطل |

ثم اشربنا الى ما هو الصحيح بقولنا: * **جَعَلَ الوجودَ عِنْدَنَا قَدَرْتَضَى** ؛ *
مَهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ ، * **كَذَا اتَّصَافٌ** ، أى مجعول بالعرض ؛ وبهذا **النَّجْعِلُ** ،
 ٣ أى بالجمعُ بالعرض ؛ **جُعِلَ تَرْكِيبًا** ، أى جمعاً تركيبياً ، **الوجودُ مَعْدِينُ** ،
 أى المهيّة والاتّصاف . فاذا جعل الوجود بسيطاً ، فـ «**الوجود وجودٌ**» مجعول تركيبياً
 بالعرض ، وكذا المهيّة والاتّصاف مجعولة تركيباً ، ولكن بالعرض بنفس جَعَلَ ذلك
 ٦ **الوجود بسيطاً** ، فنيل جميع ذلك ، وهو أمر من النّيل .

ثم شرّعتُ في ذكر الأدلة على القول المرضى . فنها قولى : * **وَلِي عَلَى الْقَوْلِ**
الَّذِي هُوَ اخْتِيَارِي * **أَنْ لَا يَزِمُ الْمَهِيَّةُ اعْتِبَارِي** . وانما كان اعتبارياً ، لانه يلزمها
 ٩ بماهى هى مع قطع النظر عن الوجودين ، حتى لو فرض ان المهيّة تكون متقرّرة مُنفَكّة
 عن كافّة الوجودات ، لكان لازماً لها . والمهيّة ، بهذا الاعتبار ، اعتبارى بالاتّفاق ، فما
 يلزمها كذلك اولى بالاعتباريّة . * **وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِيْذِيهِ** — أى لصاحبه ، وهو العلة ؛
 ١٢ وهذا من قبيل قوله : «**انما يعرف ذا الفضل من الناس ذوهه**» — **قَدْ لَزِمَ** ، لاستحالة
 انفكاك المعلول عن العلة .

فاذا تمهدتاهتان المقدّمتان ، * **فَقِي سَوَى الْمَعْلُولِ الْاَوَّلِ لِلْجَاعِلِ الْحَقِّ وَالْقَيُّومِ**
 ١٥ **الْمُطْلَقِ حُتْمٍ وَلَزِمَ مِنْ قَوْلِ الْاِشْرَاقِ** — وهو مجعوليّة المهيّة — **اِنْتِزَاعِيَّتُهَا** ، أى
 انتزاعيّة ذلك السّوى ، لأنّ الكلّ لازم مهيّة المعلول الأوّل ، اذ المفروض ان ما هو
 الصّادر بالذّات والأصل في التّحقّق لمعلول الأوّل هو المهيّة ، وما سواه معلولٌ ولازمٌ
 ١٨ لمهيّته . وحينئذٍ فالحذور لازم . واستثناء المعلول الأوّل لانه لازم الوجود الخارجى ، فان الواجب
 تعالى مهيّته انّيته .

* **وَأَيْضاً عَلَى الْمُخْتَارِ اِنْ سَلَبُ سِنْخِيَّتِهَا** أى سنخية المهيّات ، * **كَالْفَقَى لِلشَّىءِ**
 ٢١ **لَا كَالنَّدَى مِنَ الْبَحْرِ** ، فانه توليدٌ ، تعالى عن ذلك — **لِوَاهِبِ الصُّورِ** — متعلّق
 بسنخيتها — * **حَيْثُ** ، تعليليّ ، **اِنْتِزَاعِ الْمَهِيَّةِ عَنْهُ** سبحانه ظهراً سابقاً . ومعلول
 الوجود وجود ، وعلة المهيّة مهيّة ؛ فالمهيّة لاتصلح للمجعوليّة ، والاتّصاف حاله
 ٢٤ معلومة ، فبقى الوجود .

ومنها * مثلاً انسِلَابِ كَوْنِهَا ، اى كَوْنِ المهيّة ، مُرْتَبِطَةٌ بالجاعِلِ ، حيثُ
تلاحظ من حيث هي ، مع قطع النظر عن الوجود ، فكيف عن اليجاد والارتباط ؟
* والحال انّ ذاتُ مُجْعُولٍ بالذاتِ بهِ ، اى الارتباط الى الجاعل ، مُشْتَرِطَةٌ ؛ بل ٣
يكون عَيْنُ الارتباط الحقيقى .

الفريدة الثانية
في
الوجوب والإمكان

غُرُرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

- * إنَّ الوجودَ رابطٌ، أى ثبوت الشيء شيئاً، ورابطٌ . * ثُمَّتَ نَفْسِي — قد يلحق
- ٢ التاء المتحركة بـ «ثم» العاطفة، ومنه قوله: «فَضَيْتُ ثُمَّتَ قَلْتُ لا يعنيني» — والمعنى المشترك
- بَيْنَ الرَّابِطِ وَالنَّفْسِ ثُبُوتُ الشَّيْءِ . فَهَآكَ ، أى خذْ ، واضْبِطْ * لَانَّهُ ، أى الوجود
- مطلقاً ، أمّا ان يكون وجوداً فِي نَفْسِهِ ، ويقال له الوجود المحمول ، وهو مفاد «كان»
- ٦ التامة المتحقق في الهليات البسيطة ؛ أو يكون وجوداً لا في نَفْسِهِ ، وهو مفاد «كان»
- الناقصة المتحقق في الهليات المركبة ، ويقال له في المشهور الوجود الرابط . والأولى ،
- على ما في المتن ، ان يسمّى بالوجود الرابط على ما اصطلاح عليه السيد المحقق الداماد
- ٩ في الافق المبين ، وصدر المتألهين — قدس سره — في الأسفار ، ليفرق بَيْنَهُ وَبَيْنَ وجود
- الأعراض ، حَيْثُ اطلقوا عليه الوجود الرابط . وقول المحقق اللاهيجي في بعض
- تأليفاته ان وجود العرض مفاد «كان» الناقصة وهم ، لانه محمول يقع في هليّة البسيطة ،
- ١٢ كَقَوْلِكَ «البياض موجود» ، بخلاف مفاد «كان» الناقصة ، اعني الرابط ، فانه دائما
- رابط بين الشئين ، لا ينسلخ عن هذا الشان .

- وَمَا اى وجود ، * فِي نَفْسِهِ ، إمّا لِنَفْسِهِ ، كوجود الجوهر سَمًا — امّا مؤكّد
- ١٥ بالنون الخفيفة ، أو ماض ، بمعنى علا — * أو غَيْرِهِ ، يعنى : أو وجود في نفسه لغيره كوجود العرض ،
- حيث يقال : وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره . فله وجود في نفسه لكونه محمولاً ؛ وله مهية
- تامة ملحوظة بالذات في العقل ، ولكن ذلك الوجود في غيره ، لانه في الخارج نَعَتٌ للمَوْضُوعِ .
- ١٨ ثم النفسى قسمان ، لانّ الوجود في نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ ، إمّا بغيره ، كوجود الجوهر ،
- فانه ممكن معلول ، وامّا بنفسه وهو وجود الحق تعالى كما قلنا : وَالْحَقُّ جَلَّ شَأْنُهُ نَحْوُ
- أَيْسِهِ اى وجوده * فِي نَفْسِهِ لا كالرابط ، حيث انه وجود لا في نفسه . لِنَفْسِهِ ، لا
- ٢١ كالرابطى فانه في نفسه لغيره ، بِنَفْسِهِ ، لا كوجود الجوهر ، فانه ، وان كان لِنَفْسِهِ ،

- لكن ليس بنفسه. وجعل العرض موجوداً في نفسه لغيره، والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره. لا ينافي ما حقق في موضعه من ان وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض، لان ما ذكرهينا انما هو فيما بين الممكنات انفسها، والا فالكل روابط صرفة ٣ لانفسية لها بالنسبة اليه. ان هي الا تمويهات وتماثيل، وبانفسها اعدام وابطال.
- * قد كان: اي الوجود مطلقاً ذا الجهات. اي صاحب الجهات - وهو خبر «كان» -
- في الاذهان، هذا اشارة الى انها في الخارج مواد، وفي الاذهان جهات؛ * وجوب - ٦ بالجر بدل من الجهات. لا بالرفع. ليتوافق الرويان - وإمتناع أو إمكان، كلمة «أو» للتنويع.
- * وهي، اي الجهات، غنيّة عن الحدود لكون معانيها مما ترسم في النفس ارتساماً اولياً. فمن اراد ان يعرفها تعريفاً حقيقياً لالفظياً، لم يأت الا بتعريفات دورية؛ مثل «ان» ٩ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال» و «الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «الممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب ان لا يكون» وغير ذلك. فهي * ذات تأس فيه
- اي صاحبة اقتداء في الغناء عن التحديد بالوجود.

غُرِّرَ فِي أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّةٌ

* وَجُودُهَا ، أَى وَجُودَ الْجِهَاتِ الَّتِي هِيَ كَيْفِيَّاتُ النَّسَبِ ، فِي الْعَقْلِ
 ٣ بِالتَّعَمُّلِ ، لَا فِي الْخَارِجِ ، لَوْجُوهُ : مِنْهَا قَوْلُنَا * لِصَدَقَ فِي الْمَعْدُومِ . فَانَّ الْمَعْدُومَ
 الْمَمْتَنِعَ مَمْتَنِعَ الْوُجُودِ وَوَاجِبَ الْعَدَمِ ، وَالْمَعْدُومَ الْمُمْكِنَ مُمْكِنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ ، وَاتَّصَافَ
 الْمَعْدُومَ بِالصِّفَاتِ الْوُجُودِيَّةِ الْعَيْنِيَّةِ مُحَالٌ . وَمِنْهَا قَوْلُنَا : وَالتَّسْلُسُ . بَيَانُهُ أَنَّهُ ، لَوْ كَانَ هَذِهِ
 ٦ الْكَيْفِيَّاتُ مَتَحَقِّقَةً فِي الْأَعْيَانِ ، لَكَانَتْ مِشَارَكَةً لَغَيْرِهَا فِي الْوُجُودِ ، وَمُمَيِّزَةً عَنْهَا
 بِالْخُصُوصِيَّاتِ ، فَوُجُودُهَا غَيْرُ مَهْيَاتِهَا ، فَاتَّصَافَ مَهْيَاتِهَا بِوُجُودِهَا لَا يَخْلُو عَنْ أَحَدٍ هَذِهِ ،
 وَيَتَسَلَّسَلُ .

٩ ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى بُطْلَانِ مَتَمَسِّكَاتِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّهَا أُمُورٌ خَارِجِيَّةٌ ، بِقَوْلِنَا : * مَا -
 نَافِيَةٌ - صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ الْجِهَةُ سِوَى الْإِمْتِنَاعِ ، أَذْ لَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى ثُبُوتِيَّتِهِ ،
 مُحَصَّلَةٌ لَزِمَ مِنْ عَدَمِيَّةِ الْمَجْمُوعِ مَجْمُوعِ الْمَحْذُورَاتِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْبَيْتَيْنِ ، أَوْ كَلَّ
 ١٢ وَاحِدٌ مِنَ الثَّلَاثَةِ ، بِأَنْ يَكُونَ الْخُصُوصِيَّةُ حَيْثُ وَقَعَتْ عَلَى سَبِيلِ التَّمَثِيلِ .

أَحَدُهَا أَنَّهُ حِينَئِذٍ قَوْلُنَا : * إِمَّا كَانَهُ لَا كَانَ عَيْنَ قَوْلِنَا لَا إِمَّا كَانَ لَهُ ، أَذْ لَا يَمِيزُ فِي
 الْأَعْدَامِ . فَيَلْزِمُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمُمْكِنُ مُمْكِنًا . هَذَا خَلْفٌ . وَوَجْهُ الْبُطْلَانِ أَنَّ الْإِمَّا كَانَ حِينَئِذٍ هُوَ
 ١٥ الْأَمْرُ الْعَدَمِيُّ ، وَنَفَى الْإِمَّا كَانَ هُوَ رَفَعَ هَذَا الشَّيْءَ الْعَدَمِيَّ ، وَالشَّيْءَ مُطْلَقًا وَرَفَعَهُ مُتَنَاقِضًا ،
 وَالْأَعْدَامَ بِإِعْتِبَارِ مَا يُضَافُ إِلَيْهَا مَتَمَايِزَةً ، كَمَا مَرَّ .

* وَثَانِيهَا أَنَّهُ رَفَعَ النَّقِيزَيْنِ لَزِمَ ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْوُجُوبُ وَالْإِمَّا كَانَ عَدَمِيَّيْنِ ،
 ١٨ وَالْإِلَّا وَجُوبٌ وَالْإِلَّا إِمَّا كَانَ أَيْضًا عَدَمِيَّانِ ، وَكَوْنُ النَّقِيزَيْنِ عَدَمِيَّيْنِ هُوَ مَعْنَى ارْتِفَاعِهُمَا ،
 يَلْزِمُ الْمَحْذُورَ . وَوَجْهُ الْبُطْلَانِ أَوَّلًا النِّقْضُ ، بِالْعَمَى وَالْإِلَّا عَمَى ، وَثَانِيًا الْحُلُّ ، فَانَّ
 مَعْنَى ارْتِفَاعِ النَّقِيزَيْنِ فِي الْمُفْرَدَاتِ عَدَمَ صَدَقْهُمَا عَلَى شَيْءٍ ، بِأَنْ لَا يَصْدُقَ الْوُجُوبُ
 ٢١ وَالْإِلَّا وَجُوبٌ مِثْلًا عَلَى شَيْءٍ ، لِأَعْدَمِيَّتَيْهِمَا فِي أَنْفُسِهِمَا .

و ثالثها انه حينئذٍ الواجبُ عنه؛ أى عن الواجب ، الواجبُ ينحسِمُ،
 أى ينقطع ويزول . بيانه ان الواجب، اذا كان اعتبارياً، لزم ان لا يكون الواجب واجباً
 إلا عند اعتبار العقل ؛ وعند عدمه لم يكن وجوب . و وجه البطلان النقض بالامتناع ، بل ۳
 بالشيئية . والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضى ثبوت تلك الصفة فيه ،
 مع ان الكلام انما هو فى الواجب الذى هو كيف النسبة .

غُرِّرُ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ

- * وكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْإِمْتِنَاعِ لَدَى الْإِكْتِسَاسِ * بِالذَّاتِ
 ٣ وَالْغَيْرِ ، أَى وَبِالْغَيْرِ ، وَبِالْقِيَاسِ . فَيَحْصُلُ مِنْ ضَرْبِ ثَلَاثَةٍ فِي ثَلَاثَةِ تَسْعَةٍ ، مِثْلُ الْوُجُوبِ
 بِالذَّاتِ ، وَالْوُجُوبِ بِالْغَيْرِ ، وَالْوُجُوبِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ ، وَقَسٌّ عَلَيْهِ الْبَاقِي . * أَلَا فِي
 الْإِمْكَانِ فَتَغْيِيرُهُ ، أَى الْإِمْكَانِ بِالْغَيْرِ ، سُلْبٌ مِنْ أَقْسَامِهِ . فَبَقِيَ الْأَقْسَامُ الْمُتَحَقِّقَةُ
 ٦ ثَمَانِيَةً . * فَلْيَتَسَّ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا ، أَى مِنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَوَادِّ ، يَنْقَلِبُ
 إِلَى الْآخَرِ . ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ بِالْفَاءِ الْمَفِيدَةِ لِلْسَّبَبِيَّةِ لِلشَّاعِرِ بِدَلِيلِ إِمْتِنَاعِ الْإِمْكَانِ بِالْغَيْرِ ،
 إِذْ لَوْ كَانَ الشَّيْءُ مُمْكِنًا بِالْغَيْرِ ، فَامَّا أَنْ يَكُونَ فِي حَدِّ ذَاتِهِ وَاجِبًا ، أَوْ مُمْتَنَعًا ، أَوْ مُمْكِنًا ، إِذَا الْقِسْمَةُ
 ٩ إِلَى الثَّلَاثَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْفِصَالِ الْحَقِيقِيِّ ، فَلَا يَجُوزُ الْخُلُوعُ عَنْهَا . فَعَلَى الْأَوَّلِينَ يُلْزَمُ الْإِنْقِلَابُ ،
 وَعَلَى الْآخِرِ يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اعْتِبَارُ الْغَيْرِ لَغَوًّا .
- ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى أَمْثَلَةٍ مَا بِالْقِيَاسِ مِنَ الثَّلَاثَةِ بِقَوْلِنَا : * مَا بِالْقِيَاسِ ، أَى مَا بِالْقِيَاسِ
 ١٢ مِنَ الْمَجْمُوعِ كَمَجْمُوعِ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ ؛ فَقَوْلِنَا : كَالْمُتَضَايِفَيْنِ مِثَالُ الْوَاجِبِ بِالْقِيَاسِ إِلَى
 الْغَيْرِ ، وَلِلْمُمْتَنَعِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ . فَلِلْأَوَّلِ بِاعْتِبَارِ وَجُودِهِمَا ، وَلِلثَّانِي بِاعْتِبَارِ وَجُودِ أَحَدِهِمَا
 وَعَدَمِ الْآخَرِ . وَبِالْجُمْلَةِ ، الْمُتَضَايِفَانِ ، وَضَعًا وَرَفْعًا وَجَمْعًا ، مَوْضُوعُ الْمَثَالَيْنِ .
- ١٥ وَتَلْخِيصُ الْمَقَامِ أَنَّ الْوُجُوبَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ ضَرُورَةٌ تَحَقِّقُ الشَّيْءَ بِالنَّظَرِ إِلَى
 الْغَيْرِ ، عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِدْعَاءِ الْأَعْمِ مِنَ الْإِقْتِضَاءِ ، وَيَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الْغَيْرَ يَأْبَى ذَاتَهُ إِلَّا أَنْ
 يَكُونَ لِلشَّيْءِ ضَرُورَةُ الْوُجُودِ ، سِوَاءِ كَانِ بِإِقْتِضَاءِ ذَاتِي ، كَمَا فِي الْوُجُوبِ بِالْقِيَاسِ الْمُتَحَقِّقِ
 ١٨ فِي الْمَعْلُولِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعِلَّةِ ، أَوْ بِحَاجَةِ ذَاتِيَّةٍ ، كَمَا فِي الْوُجُوبِ بِالْقِيَاسِ الْمُتَحَقِّقِ فِي الْعِلَّةِ بِالنَّظَرِ
 إِلَى الْمَعْلُولِ ، أَوْ بِإِسْتِدْعَاءِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ بِإِقْتِضَاءِ مِنْهُمَا وَلَا مِنْ أَحَدِهِمَا ، كَمَا فِي وَجُودِ
 الْمُتَضَايِفَيْنِ . فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاجِبٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْآخَرِ ، لَا بِالْآخَرِ ، إِذْ لَا عِلَّةَ بَيْنَ
 ٢١ الْمُتَضَايِفَيْنِ . فَالْوُجُوبُ بِالْقِيَاسِ يَجْتَمِعُ مَعَ الْوُجُوبِ الذَّاتِيِّ وَالْغَيْرِيِّ ، وَيَنْفَرِدُ عَنْهُمَا أَيْضًا .

والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر الى الغير، بحسب الاستدعاء المطلق، كما في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة، وعدمه بالنسبة الى وجودها، وكما في وجود أحد المتضايقتين بالنسبة الى عدم الآخر، وعدمه بالنسبة الى وجود الآخر. وهو ايضاً كسابقه في العموم.

والامكان بالقياس الى الغير لضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر الى الغير، ويرجع الى انّ الغير لا يأتى عن وجوده ولا عن عدمه حين ما يقاس اليه. وهذا انما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلوية والمعلولية أو الاتفاق في علة واحدة. والى مثاله أشرنا بقولنا: *ثُمَّتَ - عاطفة - كَالْمَفْرُوضِ وَاجِبَيْنِ، اذلا علاقة لزومية اقتضائية بينهما، والآلا لم يكونا أو احدهما واجباً؛ هذا خلف؛ فكل واحد منهما لا يأتى عن وجود الآخر ولا عن عدمه. وهذا الفرض له فوائد علمية اخرى كما في مسألة نقي الأجزاء عن الواجب وغيرها.

غُرُرٌ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَّاحِقِ

- ٣ فمنها قولنا: *عُرُوضُ الإِمْكَانِ لِلْمِهْيَةِ بِتَحْلِيلٍ مِنَ الْعَقْلِ وَقَعٌ ، حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته ، فيصفها بسلب الضروريتين . واما عند اعتبارهما فمحفوفة بالضرورتين أو الإمتناعين .
- ٦ ومنها قولنا: *وَهُوَ . أى الامكان الذاتى ، مَعَ الْغَيْرِ مِنْ ذَيْنِ ، أى الوجوب والامتناع ، إِجْتِمَاعَ بخلاف الذاتى منهما مع الغيرىّ منهما . ولا منافاة بين لاقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم .
- ٩ ومنها قولنا: *وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ ، أى من الامكان ، فِي اسْتِعْمَالِ ، أى استعمال الالهى والمنطقى ، الامكان * أَلْعَمُّ ، مخفف العام . وهو عام وعامى ، لانّ الامكان فى العرف العام ايضا كان بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف . فكانوا يقولون : « الشئ الفلانى ممكن » ، أى ليس بممتنع ، كما انّ معناه المشهور ، أعنى سلب الضرورتين ، خاصّ وخاصّى ، حيث تفتنّ به الخاصّة . ولم نذكره فى تعداد معانيه ، اذ جعلناه أصلاً ، والكلام فيه .
- ١٥ والامكان الأخصّ ، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفيّة والوقتيّة . قال الشيخ فى منطق الاشارات : « قد يقال ممكن ويُفهم مِنْهُ معنى ثالث ، فكانه اخصّ من الوجهين المذكورين . وهو ان يكون الحكم غير ضرورى البتّة ، ولا فى وقت ، كالكسوف ، ولا فى حال ، كالتغير للمتحرّك ، بل يكون كالكتابة للإنسان » انتهى . فالكتابة ضروريّة للإنسان فى حال تصميم عزمها ، واما بالنسبة الى نفّس الطّبيعة الإنسانيّة ، فمعلومٌ ان لا ضرورة ذاتيّة ، لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللاكتابة ، ولا ضرورة وصفيّة ولاوقتيّة ،
- ١٨

اذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصف "عنواني"، ولا وقت مشروط بهما الكتابة.

وَأَمَّا كَانِ اسْتِقْبَالِيّ، وهو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط

المحمول، لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلية للشيء. قال المحقق الطوسي - قدس سره - ۳

عند ذكر الشيخ هذا المعنى: «إنما اعتبره من اعتبر لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من

الأمور الممكنة، أمّا موجوداً أو معدوماً، فيكون انما ساقها من حاقّ الوسط إلى أحد

الطرفين ضرورة ما، والباقي على الامكان الصّرف لا يكون إلا ما ينسب إلى الاستقبال من ۶

الممكنات التي لا يعرف حالها، أي يكون موجوداً إذا كان وقتها، أم لا يكون. وينبغي أن

يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخصّ مع تقييده بالإستقبال، لأنّ الأولين ربّما يقعان

على مائتين أحد طرفيه لضرورة ما، كالكسوف، فلا يكون ممكناً صرفاً» انتهى. ۹

وفي قوله - قدس سره -: «من الممكنات التي لا يعرف - إلى آخره -» إشارة إلى

أنّ عدم تعيين الوجود والعدم في الإستقبال وبقاء الممكن على صرافة الامكان، انما هو بحسب

علمنا، لا بحسب نفس الأمر. ۱۲

ولهذا قال في مبحث التناقض من شرح الإشارات: «الصدق والكذب قد يتعيّنان

كما في مادّتي الوجوب والامتناع، وقد لا يتعيّنان كما في مادّة الامكان؛ ولا سيما الاستقبالي،

فإنّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه. وجوداً كان أو عدماً؛ ويكون الصادق ۱۵

والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعيينين، وإن كانا بالقياس إلينا، لجهلنا بالأمر، غير

متعيينين. وأمّا الإستقبالي فقد نظر في عدم تعيين أحد طرفيه؛ أهو كذلك في نفس الأمر؛ أم

بالقياس إلينا. والجمهور يظنّونه كذلك في نفس الأمر. والتحقيق يأباه، لاستناد الحوادث ۱۸

في أنفسها إلى علل يجب بها ويمتنع دونها. وانتهاء تلك العلل إلى جاعلٍ أوّل يجب لذاته» انتهى.

فظهر أن هذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقيّين. وأمّا التحقيق الحكيم فيؤدّي

أنّ الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا، وفي التعيين في نفس الأمر ۲۱

وفي الضرورة والإمتناع في الواقع، والامكان باعتبار نفس المفهوم.

ومنها قولنا: * قَدْ لَزِمَ الإِمْكَانُ لِلْمَهِيَّةِ، أي نفس شبيهة المهية كافية

فيه، بلا حاجة الى مؤنة زائدة، لانه ليس الا عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فاذا تصوّرت
المهيّة ونسبة الوجود والعدم اليها، علمت انها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. واذا كان
٣ الامكان لازماً للمهيّة، عند اعتبار ذاتها من حيث هي، فلا يعبأ بشبهة يبدء في المقام، من
ان الممكن امّا موجود واما معدوم، وعلى أى تقدير، فله الضرورة بشرط المحمول،
فاين يمكن؟ وايضاً، امّا مع وجود سببه التام، فيجب، واما مع عدمه فيمتنع.

٦ ومنها قولنا: «وَحَاجَةُ الْمُمَكِّنِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ بِدَيْهِيَّةٍ أَوَّلِيَّةٍ، غَيْرِ مَفْتَقَرَةٍ إِلَى
الدَّلِيلِ؛ بَلْ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ مِمَّا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ أَقْسَامُهُ الْخَمْسَةُ الْآخَرَى. وَلَكِنْ التَّصَدِيقُ
الْأَوَّلَى قَدْ يَحْصُلُ فِيهِ خَفَاءٌ لِعَدَمِ تَصَوُّرِ اطْرَافِهِ. وَخَفَاءُ التَّصَوُّرِ غَيْرِ قَادِحٍ فِي أَوَّلِيَّةِ التَّصَدِيقِ.
٩ واعلم انّ القائل بالبعث والاتفاق ينكر هذه القضية، وانكارها مُسَاوِقٌ لَجَوَازِ
الترجح بلامرجح الذي لا يقول به الأشعرى ايضاً.

وذكر الفخر الرازى من قبلهم شبهات.

١٢ منها ان احتياج الممكن الى المؤثر امّا في مهية الممكن بأن يجعلها مهية، واما
في وجوده بان يجعله وجوداً، وهما مستلزمان لسلب الشئ عن نفسه، كما لا يخفى، واما
في الاتصاف، وهو أمر عديم. * وَالْجَوَابُ أَنَّ أَثَرَ النَّجْعِ جَعْلُ وَجُودٍ إِرْتَبَاطٌ، لَا الْوُجُودَ
١٥ وَجُودٌ، كَمَا مَرَّ.

* ومنها انه لو احتاج الى المؤثر، فصفة المؤثرية ايضاً شئ ممكن، فاحتاجت الى
مؤثرية أخرى، وهكذا، فيتسلسل. وَالْجَوَابُ أَنَّ صِفَةَ التَّأْثِيرِ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ،
١٨ وَلَيْسَتْ مُتَأَصِّلَةً. وَلَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي اتِّصَافِ الْمُؤَثِّرِ بِهَا، لِأَنَّ ثُبُوتَ شَيْءٍ لَشَيْءٍ لَا يَسْتَلْزِمُ
ثُبُوتَ الثَّابِتِ فِي الْخَارِجِ.

ومن الأبحاث المتعلقة بالإمكان، حاجة الممكن الى العلة في البقاء ايضاً، كما قلنا
٢١ * لَا يَفْرُقُ الْخُدُوثُ وَالْبَقَاءُ فِي الْحَاجَةِ، * إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمَكِّنِ إِقْتِضَاءٌ.
فكما لم يكن وجوده في اول الحال باقتضاء من ذاته، فكذا في ثاني الحال وثالث الحال
وهكذا، لانّ مناط الحاجة، كما سيجيء، هو الامكان، وهو لازم المهيّة. فكذا الحاجة،

بل الوجود الامکانی، فی آیّ وعاءٍ من أوعية الواقع كان، سواء كان في الدّهر، أو في الزّمان، أو في طرفه، حادثاً أو باقياً، عین الفقر والفاقة الى العلة - لا انّه ذات له الفقر - وهو متقوم بها، متدوّت بذاتها، بحيث لو قطع النّظر عن وجودها، لم يكن شيئاً، و بوجه ۳ بعيد، كقطع النّظر عن ذاتيات شبيهة المهيّة، حيث لا تبقى تلك المهيّة. فما اخف قول من يقول: انّ المعلول محتاجٌ الى العلة حُدوثاً لابقاء. وقد تفوّهوا بانّه لَوْ جاز على الصّانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالى عمّا يقول الظّالمون. ۶

وقولنا: * وَإِنَّمَا فَاضِئُ اتِّصَالٍ كَوْنِ شَيْءٍ جَوَابُ عَمَّا عَسَى أَنْ يَقُولُوا :

لو احتاج الممكن في حال البقاء الى المؤثر، فتأثيره امّا في الوجود الذي هو كان حاصلًا قبل هذه الحال، فهو تحصيل الحاصل، و امّا في وجود جديد حادث؛ هذا خلف. وحاصل ۹ الجواب انّ التأثير في أمر جديد، لكنّه استمرار الوجود الأوّل واتّصاله، لا أمر منفصل عن الأوّل، ليكون خلاف الفرض.

* وَلَمَّا تَمَسَّكُوا بِمِثَالِ الْبِنَاءِ وَالْبِنَاءِ هَدَمْنَا بِنَائِهِمْ عَلَيْهِمْ، بِأَنْ مَثَلَ الْمَسْجُوعُولِ ۱۲

لِلشَيْءِ وَحَالَهُ كَهَيْئَةِ أَيْ، كمثل النّبيء للشاخص، فانه تبع محض له، يحدث بحدوثه، ويبقى ببقائه، ويدور معه حيثما دار. والبناء ليس علة موجدة. بل حركات يده علل مُعدّة لاجتماع اللبّات والاشخاب، وذلك الاجتماع علة لشكل ما. ثمّ بقاء ذلك الشكل فيها معلول ۱۵ اليبوسة المستندة الى الطبيعة. والمؤثر الحقيقي ليس الا الله جلّ شأنه.

ومنها انّ علة الحاجة الى العلة هي الامكان. * قَدْ كَانَ الْاِفْتِقَارُ إِلَى الْعِلَّةِ

لِلْإِمْكَانِ، كما هو قول الحكماء. ومن فروعاته انّه * فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ، ۱۸ كالعقل الكلّي، لكونه ممكناً. و امّا على قول خصمهم فلا، لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ انّ على المطلوب شواهد. منها: * ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ، أي ما كان ۲۱ محموله واقعاً في احد الأزمنة. بيانه انّ الشّيء، حال اعتبار وجوده، ضروري الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروري العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفي زمانه. والحدوث

عبارة عن ترتب هاتين الحالتين. فلو نظرنا الى المهية من حيث لها هذه الحالة فقط ، كانت ضرورية. والضرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث ، من حيث هو حدوث ، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال المهية في ذاتها ، أعني امكانها الذاتي ، لم يرتفع الوجوب ، ولم تحصل الحاجة الى السبب.

ومنها * لَوَازِمُ الْأَوَّلِ تَعَالَى وَالْمَهِيَّةِ . بيانه انّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدين لمعرفة الحقائق ، لوازم . فعند الحكماء ، الصفات الاضافية ؛ بل عند الاشراقيين منهم ، الأنوار القاهرة ؛ وعند المشائين منهم ، الصور المرتسمة ؛ وعند الاشاعرة الصفات الحقيقية الزائدة ؛ وعند المعتزلة ، الأحوال ؛ وعند الصوفية ، الأعيان الثابتة . وليست هذه اللوازم واجبة الوجود لدلائل التوحيد ، فهي ممكنة الثبوت بذاتها ، واجبة الثبوت ، نظرا الى ذات الأول تعالى. فثبت انّ التأثير غير مشروط بسبق العدم.

فلئن قالوا: الكلام في الأفعال ، وهذه ليست بأفعال ؛ نقول مقصودنا انّ الدوام وعدم سبق العدم لم يمنع الاستناد. والقاعدة العقلية لا تخصّص. وكذا لكلّ مهية لازم، مستند اليها ، غير متأخر عنها زماناً ، ولا يتخايل العدم بينهما.

* ثُمَّ مِنْهَا إِمْتِنَاعُ الشَّرْطِ ، أَيْ ، الْإِشْطِرَاطُ بِالْمُعَانِدِ . بيانه انّ العدم السابق على وجود الشيء مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده ؟ وإن كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل ، فكذلك ، لانّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشيء معاند ومناف له ايضاً. وأما الامكان ، فهو يجمع وجود الشيء وليس مقابلاً له.

* وَمِنْهَا الْفَقْرُ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ . بيانه انّ الحوادث في حال البقاء مفتقرة الى العلة. فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث ، فالبقاء مقابل الحدوث. وان كان هو الامكان ، يثبت المطلوب .

فهذه الوجوه شَوَاهِدِي - خبر «ضرورة» وما عطف عليها ؛ والضمير للمتكلم . ثمّ بيّنا انّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً ، فقلنا : * لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ ، أَيْ أَصْلًا . ويوضحه قولنا : * شَرْطًا ، بأن يكون علة الحاجة هو الامكان

بشرط الحدوث ، ولا شَطَرًا ، بأن تكون هي هو مع الحدوث ، ولا بِنَفْسِهِ ، بأن تكون هي الحدوث فقط .

وهذه أقوال ثلثة للمتكلِّمين . * وَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ ان يكون علّة ، وَالحُدُوثُ ٢
كَيْفُ ، أى كَيْفِيَّةٌ مَّا ، أى وجود ، لِحَقِّ * لِلْفَقْرِ والحاجة ، وتأخّر عنه بمراتب ؟
بيانه ان الحدوث كَيْفِيَّةٌ الوجود : لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ، فيتأخّر عن
الوجود المتأخّر عن الایجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها . فلو كان علّة للحاجة ٦
مُسْتَقْلَةً أو جزءاً أو شرطاً ، لتقدّم على نفسه بمراتب ، إذ — تَوْقِيتِيَّةٌ متعلّقة بـ « يلحق » —
عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ وانتظم ، حيث يقال : الشئ قرّر فامكن فاحتاج فواجب فوجب
فاوجد فوجد فحدث . ٩

وأيضاً كيف يتصوّر ذلك ، ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم ؟ * وَالْعَدَمُ
السَّابِقُ كَوْنًا — مَفْعُولٌ « السَّابِقُ » — لَيْسَ خَصَصَ * بِدَيْلُهُ نَقِيضُهُ — مبتدأ
وخبر — أى . عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه . دار الحِصَصِ ، أى حصص العدم . بيانه انه ، ١٢
لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن ، فامّا يكون العدم السَّابِقُ مُطْلَقًا ، فهو لَيْسَ شرطاً
لحادث خاص ، وامّا أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ، فيلزم الدور لتوقّف
كلّ من المضاف والمضاف اليه على الآخر ، وامّا ان يكون العدم البدلى ، فهو نقيض الكون ١٥
الحادث ، فبتحقّقه ارتفع ذلك العدم . وان اريد الليسيّة الذّاتِيَّةُ للممكن ، أعنى لاقتضاء
الوجود والعدم ، فيرجع الى اعتبار الامكان . هذا خلف ، مع ان سَبَقَهُ بالذّات لا بالزّمان .
وانما ذكرنا العدم البدلى ، مع انه لم يقصده الخصم ، اشارة الى انه عدم الشئ في الحقيقة ، ١٨
ولكن باعتبار مهيّته ، من حيث هي . مع قطع النظر عن كَوْنِهَا مظهر التجلّى الالهى ،
ولو في زمان تنوّرها بالوجود . وامّا بهذا النظر ، فلا عدم لتحقق نقيضه . والعدم السَّابِقُ
أو اللاحق لَيْسَ عدماً له في الحقيقة ، لانّ عدم الشئ رفعه ، ورفع نقيضه ، واتحاد الزّمان ٢١
شرط في التناقض . فكانه قيل : العدم السَّابِقُ لَيْسَ عدماً له ، لانه لَيْسَ نقيضاً له ، لانّ
بدله نقيضه ونقيض الواحد واحد .

غُرُرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

- من انّ الشّيء، ما لم يجب، لم يوجد. والقول بالأولوية باطل. * لا يُوجَدُ الشّيءُ
 ٣ بِأُولَوِيَّةٍ بِأَنْوَاعِهَا ، * غَيْرِيَّةً تَكُونُ الْأُولَوِيَّةُ أَوْ ذَاتِيَّةً ، * كَافِيَّةً تَكُونُ الْأُولَوِيَّةُ
 الذّاتِيَّةُ فِي وَقُوعِ الْمُمْكِنِ ، أَوَّلًا ، عَلَى الصَّوَابِ ؛ خِلَافًا لِبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ الْقَائِلِينَ بِالْأُولَوِيَّةِ
 الْغَيْرِيَّةِ ، الْمُنْكَرِينَ لِلْإِجْبَابِ وَالْوُجُوبِ فِي إِجْبَادِ الْمُمْكِنِ . * لَا بُدَّ فِي التَّرْجِيحِ ، أَيْ ،
 ٦ تَرْجِيحِ الْفَاعِلِ وَجُودِ الْمُمْكِنِ أَوْ عَدَمِهِ ، مِنْ إِيْجَابِ لَذَلِكَ الْوُجُودِ أَوْ ذَلِكَ الْعَدَمِ .
 ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى الدَّلِيلِ بِقَوْلِنَا : « لَيْسِيَّةُ الْمُمُمْكِنِ ، أَيْ كَوْنِ الْمُمْكِنِ مِنْ ذَاتِهِ أَنْ
 يَكُونَ لَيْسَ ، تَنْفِي الثَّانِيَّةِ ، أَيْ الْأُولَوِيَّةِ الذّاتِيَّةِ ، * رَأْسًا ، أَيْ بِكُلِّ قِسْمِيهِ مِنَ الْكَافِيَةِ
 ٩ وَغَيْرِهَا . فَإِنَّ الْمَهِيَّةَ لَمْ تَكُنْ بِحَسَبِ ذَاتِهَا إِلَّا هِيَ ، وَمَا لَمْ تَدْخُلْ فِي دَارِ الْوُجُودِ بِالْعَرَضِ ،
 لَمْ تَكُنْ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ ، حَتَّى إِنَّهُ لَمْ يَصْدُقْ نَفْسُهَا عَلَى نَفْسِهَا . وَذَاتُهَا وَذَاتِيَّاتُهَا وَأَمْكَانُهَا
 وَحَاجَتُهَا ، وَإِنْ كَانَتْ مُتَقَدِّمَةً عَلَى وَجُودِهَا تَقَدِّمًا بِالْمَعْنَى ، لَكِنَّهُ بِحَسَبِ الذَّهْنِ ، وَأَمَّا فِي الْخَارِجِ
 ١٢ فَالْأَمْرُ بِالْعَكْسِ . فَمَا لَمْ يَكُنْ وَجُودُ لَمْ تَكُنْ مَهِيَّةً ، وَلَا بَرُوزَ أَحْكَامِهَا الذّاتِيَّةِ . وَحِينَئِذٍ فَلَا مَهِيَّةَ
 قَبْلَ الْوُجُودِ حَتَّى تَسْتَدْعِيَ أُولَوِيَّةً مُطْلَقًا .

- كَذَا تَنَنِي الْأُولَى ، أَيْ الْأُولَوِيَّةِ الْغَيْرِيَّةِ ، بَقَاءُ التَّسْوِيَةِ ، أَيْ تَسْوِيَةِ الْوُجُودِ
 ١٥ وَالْعَدَمِ بِحَالِهَا . فَإِنَّ هَذِهِ الْأُولَوِيَّةَ ، لَمَّا كَانَتْ غَيْرَ بِالْغَةِ إِلَى حَدِّ الْوُجُوبِ ، لَا يَجْعَلُ الطَّرْفَ
 الْمُقَابِلَ مُحَالًا . فَالْوُقُوعُ بِهَذِهِ الْأُولَوِيَّةِ وَعَدَمُ الْوُقُوعِ بِهَا كِلَاهُمَا مُتَسَاوِيَانِ ، فَلَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ
 أَحَدُهُمَا ، بِخِلَافِ مَا إِذَا بَلَغَتْ إِلَى حَدِّ الْوُجُوبِ ، لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ لَا يَبْقَى الطَّرْفُ الْآخَرُ . فَمَا
 ١٨ لَمْ يَسُدَّ الْفَاعِلُ جَمِيعَ أَنْحَاءِ عَدَمِ الْمَعْلُولِ ، لَمْ يَوْجَدْ ، وَلَمْ يَنْقَطِعِ السُّؤَالُ بَأَنَّهُ لَمْ يَقَعْ هَذَا دُونَ
 ذَلِكَ ؟ هَذَا هُوَ الْوُجُوبُ السَّابِقُ الْجَائِي مِنَ الْعِلَّةِ فِي الْمُمْكِنِ .

- * ثُمَّ هُنَا وَجُوبٌ آخَرُ يُقَالُ لَهُ وَجُوبٌ « لَاحِقٌ » . وَهُوَ أَيْضًا مُبَرِّهُنٌ عَلَيْهِ وَمُبَيِّنٌ .
 ٢١ يَلْحَقُ الْمُمْكِنُ بَعْدَ حَصُولِ الْوُجُودِ أَوْ الْعَدَمِ بِالْفِعْلِ . وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الضَّرُورَةُ بِشَرَطِ

المحمول. ولا يخلو عنه قضية فعلية. ان قلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب، بل عيناها، لان حيثية الوجود حيثية الإباء عن العدم؟ قلت: هذا السبق واللحوق في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني،^٣ واعتبار الترتيب بينها. فقولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» معناه ما لم ينسد جميع انحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده. «فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمَكِّنُ».

وقولنا: «وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنَّقْصَانِ» مسألة^٦ متداولة بينهم. معناها ان الامكان، لما كان برزخاً بين الوجوب والامتناع، كانت نسبته الى الوجوب كذا. والأولى ان يكون المراد بالامكان هو الامكان بمعنى الفقر المستعمل في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين - قدس سره - وبالوجوب هو الوجوب^٩ الذاتي. وحينئذ فالسخرية بنحو الشيء والنفي المعتبرة في التام والناقص متحققة. ثم مع كونها في نفسها مسألة، بايرادها هنا يدفع توهم المنافاة بين الضرورتين والامكان، فان الامكان الذاتي كالمادة، والوجوب الغيري كالصورة، فيجتمعان.

غُرُرٌ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيِّ

« قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِإِسْتِعْدَادِيٍّ ، وَهُوَ بِعَرْفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدَادٍ .

٣ فان تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر ، له نسبة الى الشيء المستعد ، وله نسبة الى الشيء المستعد له . فبالإعتبار الأول يقال له الإستعداد ، فيقال : ان النطفة مُستعدة للإنسانية . وبالإعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي ، فيقال : الانسان يمكن أن يوجد في النطفة . فلو سُومِحَ وقيل : النطفة يمكن ان يصير انساناً . كان المراد ما ذكرنا . « ذا ، أى الامكان الاستعدادي ، مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيِّ ابْضاً دُعَى . وهذا الامكان الوقوعي المرادف للإستعدادي غير الامكان الوقوعي المفسر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ، لان ذلك في الماديات ، وهذا اعمّ مَوْرِداً .

٩ « وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ ، أَيْ بَيْنَ الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيِّ وَبَيْنَ إِمْكَانٍ ذَاتِيٍّ رُعِيَ مِنْ وَجْهِهِ مَذْكُورَةٍ فِي الْإِفْقِ الْمُبِينِ وَالْأَسْفَارِ .

١٢ الاول قولنا : « لِيَكُونَهُ أَيْ الْإِسْتِعْدَادِي مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ ، لَانَهُ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَحَقِّقَةِ فِي الْأَعْيَانِ ، لِكُونِهِ كَيْفِيَّةً حَاصِلَةً لِلْمَادَةِ مُهَيَّئَةً إِيَّاهَا لِإِفَاضَةِ الْمَبْدِ الْجَوَادِ وَجُودِ الْحَادِثِ فِيهَا ، كَالصُّوَرِ وَالْأَعْرَاضِ ، أَوْ مَعَهَا كَالنَّفْسِ الْمَجْرُودَةِ ، بِخِلَافِ الْإِمْكَانِ الذَّاتِي . فَالْتَهْيُؤُ ، مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ مَخْصُوصَةٌ فِي الْمَادَةِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى ، أَمْرٌ بِالْفِعْلِ ، وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِمْكَانٌ وَقَابِلِيَّةٌ لِلْمُسْتَعْدِّ لَهُ ، أَمْرٌ بِالْقُوَّةِ . وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ فِي الْأَسْفَارِ بِقَوْلِهِ : وَلِكُونِهِ بِالْفِعْلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ، غَيْرَ جِهَةِ كُونِهِ قُوَّةً وَإِمْكَاناً لَشَيْءٍ ، فَإِنَّ الْمُنَى ، وَإِنْ كَانَ بِالْقِيَاسِ إِلَى حَصُولِ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ لَهُ ، بِالْقُوَّةِ ، لَكِنْ بِالْقِيَاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَكُونِهِ ذَا صُورَةٍ مَنُويَّةٍ ، بِالْفِعْلِ . فَهُوَ نَاقِصٌ الْإِنْسَانِيَّةِ ، تَامَ الْمَنُويَّةِ ، بِخِلَافِ الْإِمْكَانِ الذَّاتِي الَّذِي هُوَ أَمْرٌ سَلْبِيٌّ مَحْضٌ ، وَلَيْسَ لَهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى مَعْنَى تَحْصُلِيٍّ . « فَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِهِ التَّنْظِيرُ ، أَوْ أَنَّ الْعَرَضَ ، سَيِّمًا الْكَيْفِيَّةَ الْإِسْتِعْدَادِيَّةَ ، لَمَّا كَانَ تَابِعاً لِلْمَوْضُوعِ ، فِي الْفَعْلِيَّةِ وَالْقُوَّةِ ، تَابِعٌ لَهُ . فَالْإِمْكَانُ الْإِسْتِعْدَادِي ، لَمَّا كَانَ مَوْضُوعَهُ مَرْكَبًا مِنَ الْفَعْلِيَّةِ

والقوة ، فهو فعل من جهة ، وقوة من جهة ، بخلاف الذاتى ، فان موضوعه ليس بالفعل ، حتى فى الوجود والعدم ، فهو القوة الصرفة . والا فالكلام فى الامكان الاستعدادى ، لا فى موضوع الاستعداد .

٣

* والثانى كون امكان ذاتى له اى للاستعدادى كالأصل من وجهين : احدهما ان الاستعدادى كانه الذاتى ، مع زيادة اعتبار ؛ وثانيهما ان الذاتى منشأ الاستعدادى ، لان الهوى الى هى مصححة جهات الشرور ، انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان الذاتى فيه .
* والثالث أن مقويّاً عليه ، أى ما عليه القوة والاستعداد ، عيّننا فى الاستعدادى لانه توجه فى طريق خاص الى كمال مخصوص : كاستعداد النطفة الانسانية لصورتها ، بخلاف ما يضاف اليه الذاتى : لانه كلا الطرفين من الوجود والعدم ، والتعيين ناش من قبل الفاعل .

* والرابع ان فيه ، أى فى الاستعدادى سوغ أن يزول المُمكِنَا ، أى عن الممكن بحصول المستعد له ، لان الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية ، بخلاف الذاتى ، فانه لازم المهية دائماً ، ويجتمع مع الغيرين ، كما مر .

* والخامس أن هذا ، أى الاستعدادى ، فى محل المُمكِن ، أى فى مادته بالمعنى الاعم ، من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق . وانما كان قائماً بمحله لانه المتصف بالاستعداد والقرب والبعد حقيقة . وانما يوصف به الممكن لتعلقه به ، وانتسابه اليه . فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه . واما الذاتى ، فهو وصف الممكن بحسب حاله .

* والسادس أن فيه شدة وضعفاً أيقن ، فاستعداد النطفة للصورة الانسانية أضعف من استعداد العلقه لها ، وهو من استعداد المضغة ، وهكذا الى استعداد البدن الكامل . وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الذاتى بحدوث بعض الاسباب والشرائط ورفع بعض الموانع ، وينقطع استمراره . اما بحصول الشئ بالفعل ، واما بطريان بعض الموانع .

٢١

الفريدةُ الثالثةُ
في
القِدَمِ والحدوثِ

غُرِّرَ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

٣ * إِذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ، لَا الْمَقَابِلَ وَلَا الْمَجَامِعَ، * أَوْ بَعْدَ غَيْرِهِ:
ترديد في العبارة؛ يعني ان شئت، عرّف بهذا، وإن شئت، عرّف بذلك. وقد عرّف العقلاء
بكل واحد، والمآل واحد، اذ المراد بالغیراعم من العلة والعدم. فهو، أى عدم الكون
المذكور، مُسَمًّى بِالْقِدَمِ. فيه إشارة الى ان التعريف شرح الاسم. * وَأَذَرِ الْحُدُوثَ
٦ مِنْهُ، أى من القدم — متعلق بقولنا: بِالْخِلَافِ، أى ادر الحدوث بخلاف القدم.
يعنى انه المسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثم شرعنا في ذكر أقسام القدم والحدوث وتعريف أكثرها بقولنا: * صِفْ كَلَّا
٩ من القدم والحدوث بِالْحَقِيقَتَيْنِ وَبِالْإِضَافِي. أمّا الحقيقي منها، فظهر. وأمّا القدم
الاضافي، فهو كون ماضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر،
والحدوث الاضافى كونه اقل. * وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذَّاتِي، وتعريف ذا * قَبْلِيَّةُ
١٢ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا — مؤكّد بالنّون الخفيفة — * أَوْ عَبَّرَ نْ، بدل لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ،
بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ، يعنى الحدوث الذاتى مسبوقية وجود الشيء بالليسية الذاتية،
أو المسبوقية بالعدم المجامع. وهما الامكان الذى هو لازم للمهيّة، أعنى لا اقتضاء الوجود
١٥ والعدم من ذاتها، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته ان يكون ليس، وله من علته ان يكون
أيس»؛ * كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعٍ، أى العدم المقابل الذى يقال له العدم
الزّمانى، * مُنْصَرِّمٍ، أى منقطع، يُنْصَعَتُ — خبر «يكون» — بِالزَّمَانِي، أى يستحق
١٨ هذا الوصف، * كَالطَّبْعِ، أى كحدوث الطبع، ذِي التَّجْدِيدِ فِي كُلِّ آنٍ بِمُقْتَضَى
الحركة الجوهرية.

حدوث * دَهْرِيٌّ — أبداً، أى أبداً سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ، وهو السيد المحقق الدّاماد البارع
٢١ في الحكمة الحقّة، بحيث قيل له المعلم الثالث — قدّس الله نفسه وروح رُؤسَه —. فهو يقول بحدوث

العالم حدوثاً دهریاً. وقد بسط القول فيه بما لا مزيد عليه - * كَذَاكَ سَبَقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ عَلَى وَجُودِ الشَّيْءِ * بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ ، أى للعدم ، فَكَيْتَّةٌ . * لَكِنَّ مَقَابِلَةَ الْعَدَمِ وَسَبَقَهُ الْإِنْفِكَاحُ فِي السَّلْسِلَةِ الطَّوْلِيَّةِ ، بخلافهما في الحدوث الزماني ، فانتها ۳ في السلسلة العرضية .

ولنمهد لبيان ذلك ثلاث مقدمات : الأولى ' ان كل موجود ، فوجوده وعاء أو ما يجري مجراه . فوعاء السَّيَّالَاتِ : كالحركات والمتحركات ، هو الزمان ، سواء كان بنفسه أو باطرافه ، من الآفات المفروضة التي هي أوعية الآليات كالوصلات الى حدود المسافات . وما كان بنفسه اعم من ان يكون على وجه الانطباق ، كالقطعيَّات من الحركات ، اولاً على وجه الانطباق ، كالتوسطيات منها . وما يجري مجرى الوعاء للمفارقات التورية هو الدهر . وهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمية والاتصال والسَّيْلَانِ ونحوها . ونسبته الى الزمان نسبة الروح الى الجسد . وما يجري مجرى الوعاء للحق وصفاته وأسمائه ، هو السَّرمَدُ . الثانية ان للوجود بالاجمال سلسلتين طولية وعرضية . اما الطولية فبعد مبدئها ، ۱۲ وهو مبدء المبادئ وغاية الغايات ، التلاهوت والجبروت والملکوت والناسوت . واما العرضية ، فأعنى بها هنا عالم الاجسام الطبيعية .

الثالثة ان العدم في احكامه تابع للوجود ، مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ۱۵ ووعائه . فنه زمني ومنه دهرى ومنه سرمدى . وان راسم الاعدام في الأذهان فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى في الموجودات العرضية ، وفقد كل وجود دان للوجود العالی في الموجودات الطولية . ۱۸

فاذا تمهد هذه ، نقول : قول السيّد - قدس سره - العالم حادث دهرى ، معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى ، لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذى وعاءه الدهر ، سبقاً دهریاً . فكما ان كل حد من هذه السلسلة العرضية وكل قطعة من ۲۱ زمانها عدم أو راسم عدم لآخر منها وأخرى منه ، كذلك كل مرتبة من السلسلة الطولية عدم أو راسم عدم في تلك المرتبة لآخرى منها . فكما ان العدم هنا واقعى ، فكذلك

العدم هناك ، لأنّ الوجودات واقعيّة ، وفي مرتبة كلّ عدم للآخر ، بل كلّ عدم للآخر ، وكلّ وعاء لوجود وعاء بعينه لعدم تاليه وقرينه . وكما ان مقادير الحركات الدورية هنا أزمنة ، كذلك مدّ سير نير النور الحقيقي في قوسيّ النزول والصعود ، من مدار فلوك ٣ وجودات تلك العوالم ، أيّام ربوبيّة ؛ كما قال تعالى : « وذكرهم بأيّام الله » .

والحاصل انّ العالم ، عنده ، متسبق الوجود بالعدم الواقعيّ الدهريّ ، لا الزمانيّ الموهوم ، كما يقول المتكلم ، ولا العدم المجامع التي في مرتبة المهية فقط ، كما ينسب الى بعض الفلاسفة .

* وَالْحَادِثُ الْإِسْمِيُّ الَّذِي هُوَ مُصْطَلَحِيّ ، أى مما اصطلحت انا عليه ، * أَنْ رَسَمُ اسْمُ جَا - بالقصر للضرورة - حَدِيثٌ ، أى جديد ، اذ « كان الله ولم يكن معه شيء » ، ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعين ، فحدث وجدّد ، من المرتبة الأحديّة ، الأسماء والرّسوم . وكما انّ كلّما جاء من اسم ورسم ، حديث لم يكن فكان ، كذلك مَطْمُوسٌ مُنْمَحِيٌّ عند مصير الكلّ الى الملك الديان ؛ كما قال سيّد الأولياء على : ١٢ « كمال الاخلاص نفي الصّفات عنه » .

وهذا الاصطلاح اخذتها من الكلام الالهى : « إن هي الا أسماء سميتموها أنتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان » ، ومن كلام امير المؤمنين وسيّد الموحدين على عليه السلام : ١٥ « توحيده تميزه عن خلقه ؛ وحكم التمييز بينونة صفة ، لا بينونة عزلة » ؛ كما قلنا : * تَبَايُنُ الْوَصْفِيِّ ، لا التباين العزليّ أثر ، أى روى * مِمَّنْ لِعَقْلِ كَأَيْنَا لِلْبَشَرِ ، أى ممّن عقله فى التّاصّل والكلية بالنسبة الى العقول فى الفرعية والجزئية ، كابينا آدم بالنسبة الى الأجساد البشرية . فهو ، صلوات الله عليه ، أبوالعقول والأرواح ، كما انّ آدم عليه السلام ابوالأجساد والأشباح . ونعم ما قيل :

وانى ، وان كنت ابن آدم صورةً فلي فيه معنى شاهد بآبوتى ٢١

« فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنَ لِيَشَى * كَمَا سَيُطْوَى الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طى »

تقرير وتثبيت للمقام ، وإشارة الى انّ البداية والنهاية واحد ، والى انّ الطى باسمه

القاهر، كما انّ النّشر بالأسماء المناسبة له، كالمبدئ، المبدع، المنشئ، المكوّن، كما هو طريقة العرفاء.

۳ *فَدَي- اسم الإشارة- الحُدُوثاتِ الَّتِي مَرَّتْ جُمُع- تأكيد لـ«ذی»- *لِمَا
سَوَى ذِي، أى صاحب، الأمر، أى عالم المجرّدات والخلق، أى عالم الأجسام
والجسمانيّات، تنقّع، أى المجموع للمجموع. فلا ينافى أن يكون للبعض، وهو عالم الخلق،
مجموع تلك الحُدُوثات، حتّى الزّمانى الذى ما وصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه،
۶ بحيث لا يلزم الامساك عن الجود عليه تعالى.

بيانه انّا سنبرهن على اثبات الحركة الجوهرية، وانّ طبائع العالم، فلكية أو
عنصرية، متبدّلة ذاتاً، سيّالة جَوْهراً، وأعراضها تابعة لها فى التجدّد وقابلها، متّحدة
معها فى التّحصل اتّحاد الجنس مع الفّصل، سيّال بسيّلاتها. فالتّغير لا ينسحب حكمه على
صفات العالم فقط، بل على ذواتها ايضاً. والشئ السيّال، كلّ حدّ يلحظ منه مخفوف
بالعدمين، سابق ولاحق، وهما سيّالان زمنيّان، لان وعائهما وعاء الوجودين المكتنفين
به، وهذان الوجودان سيّالان. وقد عرفت انّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ
مَسْبُوق الوجود بالعدم الزّمانى. وهكذا فى اجزاء ذلك الحدّ، واجزاء اجزائه. وهكذا
فيما يلى ذلك الحدّ من الطّرفين، وما يلى ما يليه. ففى كلّ حدّ من حُدود الطّباع السيّالة
لاصحة لسلب المسبوقية بالعدم الزّمانى. وكذا فى الكلّ المجموعى، اذ لا وجود له سوى
وُجُود الأجزاء، ولا سيّما فى الممتدّات القارة والغير القارة، المتوافقة الأجزاء، والمتوافقة
للّكل فى الحدّ والإسم. فحكمه حكمها. وكذا فى الكلّى الطّبيعى منها، اذ لا وجود له سوى
وجود الأشخاص. ولذا قلنا: *جُزئيةٌ وكُلّيةٌ. ويمكن أن يقرء كلّ واحد منها مضافاً
الى الضمير، على ان يكون بدل تفصيل ممّا سوى، جزءٌ وكُلّ.

ولما كان لقائل أن يقول: يلزم، بناء على التّبدل الدّائى، أن يكون كلّ طبيعة
وكلّ صورة نوعيّة ذاتاً متخالفة، قلنا: * وكان حِفْظُ كُلِّ نوعٍ، سيّال بالذّات
والصفّات، بالمثل النّورية، كما انّ حفظ كلّ بدن شخصيّ انسانيّ ووحدته وثباته،

مع تبدّله بالتحلّل شيئاً فشيئاً، بالنّفوس النّاطقة. فهذه الأنواع المتبدّلة، لما اتّصل كلّ منها باشراق صاحبه الواحد البسيط الثّابت على حالة واحدة الّذى هو كروح وهذا ٣ لجسده، أو كعنى وهذا كصُورته وعبارته، أو كأصل غير مخالط وهذا فرعه، «والله من ورائهم محيط»، لا جرم حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق.

غُرِّرَ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي مُرَجِّحِ حَدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَا يَزَالُ

* مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ، أى حدوث العالم ، ومخصّصه بوقت مخصوص ، ذَاتُ الْوَقْتِ ونفسه، اذْ * لَا وَقْتَ قَبْلَهُ. وذا القول الْكَعْبِيُّ من المتكلمين اتّخذ وارتضاه. ٣
وفيه انا ننقل الكلام الى نفس الوقت: لم وقع فيما لا يزال ، وعلته فيما لم يزل؟.
* وَقِيلَ - القائل هو المعتزلى - انّ المرجح عِلْمُ رَبَّنَا تعالى وتقدّس بِالْأَصْلَحِ،
أى بانّ الأصلح بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال . وفيه انه: آية مصلحة فى امساك الفيض ٦
والجود عنه بما لا نهاية له ؟

* وَالْأَشْعَرِيُّ النَّافِ - مبتدأ وخبر - لِلْمُرَجِّحِ، لقوله بجواز تخلف المعلول
عن العلة التامة ، بل لاعلية ومعلولية عنده، وترتب المعاليل على العلات بمحض جبرى ٩
العادة. وبشاعة هذا القول مما لا يحتاج الى البيان .

* وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ، اذ قد عرفت انّ الحدوث والتجدّد طبيعى وذاتى
للعالم الطبيعى، ولا شَيْءٌ مِّنَ الدَّاتِيّ جَامِعٌ لَّا فَلَاحٌ مَّخْصَصٌ لِلْحُدُوثِ . ١٢

غُرِّرُ فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

وينقسم مقابله أيضاً بحسب انقسامه بـلاتفاوت. ولذا لم نتعرض لها. ولما كان
٣ التقدّم والتأخر مأخوذَيْن في مفهومي القدم والحُدُوث ، وهما على انحاءٍ ، أردفنا
مبحثه بمبحثه .

٦ * السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيّاً كُشِفَ . وهذا من أقسام السبق . هو السَّبْقُ الانفكاكي
في الوجود ، سواء كان السَّابِق واللاحق غير مُجتمعين بالذَّات ، كالأزمنة ، أو بالعرض
كالزَّمَانِيَّات .

٩ * وَمِنْهُ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ، أَيْ بِالترتيب .

ثُمَّ مِنْهُ السَّبْقُ بِالشَّرَفِ ، كَتَقَدَّمَ الْفَاضِلُ عَلَى الْمَفْضُولِ .

١٢ * وَمِنْهُ السَّبْقُ بِالطَّبْعِ ، وَهُوَ تَقَدَّمَ الْعِلَّةُ النَّاقِصَةُ عَلَى الْمَعْلُولِ .

وَمِنْهُ السَّبْقُ بِالْعِلِّيَّةِ ، وَهُوَ تَقَدَّمَ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ عَلَى الْمَعْلُولِ . وَهِيَ لَا تَنْفَكُ عَنْ

١٢ الْمَعْلُولِ . وَلَكِنْ الْعَقْلُ يَحْكُمُ بِأَنَّ الْوُجُودَ حَاصِلٌ لِلْمَعْلُولِ مِنَ الْعِلَّةِ ، وَلَا عَكْسَ . فَيَقُولُ :
تَحَرَّكَتِ الْيَدُ فَتَحَرَّكَ الْمِفْتَاحُ ، بِتَخَلُّلِ الْفَاءِ .

١٥ * ثُمَّ مِنْهُ السَّبْقُ الَّذِي يُقَالُ لَهُ السَّبْقُ بِالْمَهِيَّةِ وَالسَّبْقُ بِالتَّجَوُّهِ ، وَهُوَ

تَقَدَّمَ عِلَلِ الْقَوَامِ عَلَى الْمَعْلُولِ فِي نَفْسِ شَيْئَةٍ الْمَهِيَّةِ وَجَوْهَرِ الذَّاتِ ، كَتَقَدَّمَ الْجَنَسُ
وَالْفَصْلُ عَلَى النَّوعِ ، وَالْمَهِيَّةُ عَلَى لَازِمِهَا ، وَالْمَهِيَّةُ عَلَى الْوُجُودِ عِنْدَ بَعْضٍ .

* وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّذَّكَانَ عَمَّ ، أَيْ لَيْسَ قِسْماً عَلَى حِدَةٍ مِنَ السَّبْقِ ،

١٨ بَلْ هُوَ الْقَدَرُ الْمَشْتَرَكُ الَّذِي * يَذِي الثَّلَاثَةَ الْآخِيرَةَ ، أَعْنَى مَا بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ وَبِالْمَهِيَّةِ
انْقَسَمَ ، فِي الْمَشْهُورِ .

ثُمَّ مِنَ السَّبْقِ قِسْمٌ آخَرٌ ، وَهُوَ أَنَّهُ * بِالذَّاتِ إِنْ شَاءَ بَدَأَ وَبِالْعَرَضِ *

٢١ لِاثْنَيْنِ عَلَى سَبِيلِ التَّوْزِيعِ ، أَيْ ، أَنْ ظَهَرَ حَكْمُ لَوْاحِدٍ مِنْ شَيْئَيْنِ بِالذَّاتِ وَآخَرُ مِنْهُمَا

- بالعرض: كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها، فحينئذ سَبَقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ.
- وهذا المسمى بالسَّبَق بالحقيقة قد زاده صدر المتألهين - قدس سره - . وهو غير جميع الأقسام ، اذ في الكلّ . كلّ من المتقدم والمتأخر متّصف بالملك بالحقيقة ، ولا صِحّة ۳
- لسلب الاتّصاف من المتأخر. وفيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف المتأخر بالملك مجازاً، من باب الوصف بحال المتعلّق ، ويكون السلب صحيحاً ، كسَبَق الوجود على المهيّة، على المذهب المنصور. فانّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللمهيّة بالمجاز وبالعرض. ۶
- * والسَّبَق حال كونه فكّياً ، كالزّمانى ، ولكن انفكاكه يَجِبِي طُولِيّاً ، لا عرضيّاً، كما مرّ . * سُمِّي دَهْرِيّاً وَسَرْمَدِيّاً. هذا قسم آخر من السَّبَق ، قد زاده السيّد المحقّق الدّاماد - قدس سره - وهو غير السّوابق ، اذ في الكلّ غير الزّمانى ، المتقدّم ۹
- والتأخر مجتمعان في الوجود ، أو غير آيين عن الاجتماع ، وفيه اعتبر الانفكاك ، لا على وجه مُعتبر في الزّمانى. اذا عرفت هذا، عرفت انّ قدح المحقّق اللاهيجى - رحمة الله عليه - فيه مقدّوحٌ، بشرط الرّجوع الى ما ذكرته في بيان الحدوث الدّهريّ.

غُرَّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ

- ٣ * وَلَا اجْتِمَاعَ فِي السَّبْقِ الزَّمَانِيِّ بِنَحْوِ الْإِمْتِدَادِ السَّيْلَانِيِّ وَمَا أَى سَبْقِ
بِرُتْبَةٍ ، طَبْعًا ، وَهُوَ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَوَضْعًا ، وَهُوَ السَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ الْحَسِّيَّةِ ،
قُسَمًا . وَأَوَّلُ ، أَى مَا بِالترْتِيبِ الطَّبِيعِيِّ ، كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوَانِ ، وَهَكَذَا فِي الْأَنْوَاعِ
وَالْأَجْنَاسِ الْمُرْتَبَةِ مِنْ آيَةٍ مَقُولَةٍ كَانَتْ . * وَالثَّانِ ، أَى مَا بِالترْتِيبِ الْوَضْعِيِّ كَالترْتِيبِ
٦ فِي الْمَكَانِ ، كَتَقَدَّمَ الْإِمَامُ عَلَى الْمَأْمُومِ . * وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوُّهِ . كَالْأَيْنِ ،
أَى كَمَا فِي الْإِنِّينِ ، وَالْوَاحِدِ مِنْهُ أَى مِنَ الْإِنِّينِ اعْتَبِرَ - بِصِغَةِ الْأَمْرِ . وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى
اجْتِمَاعِ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ مِنَ السَّبْقِ هُنَا . فَانْ اعْتَبِرِ الْوُجُودَ فِي الْوَاحِدِ وَالْأَيْنِ ، وَانَّ الْوَاحِدَ
٩ عِلَّةٌ نَاقِصَةٌ بِوُجُودِهِ لَوُجُودِ الْإَيْنِ ، فَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ . وَانْ اعْتَبِرِ نَفْسَ شَيْئَةٍ مَفْهُومَهَا
وَالْتِيَامَ هَذَا الْمَفْهُومِ الْمُرَكَّبِ مِنْ هَذَا الْمَفْهُومِ الْبَسِيطِ ، فَالسَّبْقُ بِالتَّجَوُّهِ .

غُرِّرَ فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا

- وهو المسمى عندهم بالملاك. وهو مشترك بين المتقدم والمتأخر، ويكون منه شيء للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شيء إلا وهو حاصل للمتقدم. ٢
- ملاكُهُ، أى ملاك السبق، هو الانتساب الى الزمان في السبق الزماني، سواء كان في نفس الزمان، أو في الشيء الزماني. • والانتساب الى المبدء المحدود خذ ملاكاً لثاني، أى السبق بالرتبة، كصدر المجلس في السبق بالرتبة الحسية، أو كالشخص أو الجنس العالی في السبق بالرتبة العقلية. • في السبق الشرفي، الملاك هو الفضل والمزية. وفي السبق الطبيعي، الملاك * وجود. والملاك هو الوجوب في السبق العلي. • في سادس، وهو السبق بالتجوهر، تقرر الشيء وقوامه ميزا للملاك - ٩
- مؤكد بالنون الخفيفة - • في السابع، وهو السبق بالحقيقة، الملاك هو الكون ولو تجوزاً، أى مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتى يكون مشتركاً بين المتقدم والمتأخر بهذا النحو. • في الثامن، وهو السبق الدهري والسرمدى، الملاك هو الكون ١٢
- بمتن الواقع وحق الأعيان • وفي وعاء الدهر - الاضافة بيانية - للبدايع، أى وعاء الدهر مخصوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الأولى أعني «متن الواقع» فانه يشمل السرمدى. ١٥

- قال السيد - قدس سره - في القبسات: «واذ تبين ان الوجود الاصيل في متن الأعيان عين مهية الباري الحق ونفس حقيقته، فالمرتبة العقلية وحق الوجود العيني هناك واحد، وموجوديته سبحانه في حق كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان، هي بعينها ١٨
- المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالموجوديّة المتأصّلة في حقّ الأعيان ومتن الخارج في العالم الربوبي. بمنزلة مرتبة ذات الانسان ومهية العقل مثلاً، من حيث هي هي في عالم الامكان. فاذا تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقّة، جلّ سلطانه، ٢١

تأخراً بالمعلوليّة ، هو بعينه التأخر الانفكاكي عنه سبحانه ، بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان .

٣ ثمّ قال: « وليس يصحّ أن يقاس ما هنالك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدّم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقليّة ، والمعيّة في الوجود بحسب متن الأعيان كما تمور به اللسن مورا ، وتفور به الافواه فورا ، لما قد دريت ان المرتبة العقليّة لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان ، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي .

٦ وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح ، مثلاً . فاخفض جناح عقلك للحق ولا تكونن من الجاهلين » انتهى .

الفريدة الرابعة
فى
الفعل والقوة

غُرِرُ فِي أَقْسَامِهِمَا

* عَلَى اصْنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ، نذكر بعضها الذي هو أكثر تداولاً بينهم.
 ٣ * مِنْهَا الصَّنْفُ الَّذِي هُوَ مُقَابِلُ الْفِعْلِ ثَبَتَ، كما يقال: الهيولى أمر بالقوة. * كَذَا
 منها الصَّنْفُ الَّذِي يُقَابِلُ الضَّعْفَ، كما يقال: الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى قوة.
 وبهذا المعنى يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة، وَ كَذَا مِنْهَا مَا أَى صَنْفٌ،
 ٦ * يَكُونُ مَبْدَأَ التَّغْيِيرِ فِي شَيْءٍ آخَرَ، مِنْ حَيْثُ هُوَ آخِرٌ، اعْلَمْنَا. وبهذا المعنى تطلق
 على مبادئ الآثار، كقوى النفس وغيرها.

* وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً لِشَيْءٍ وَاحِدٍ، كَمَادَةِ الْفَلَكَ، حَيْثُ تَقْبَلُ أَمْرًا
 ٩ وَاحِدًا، هُوَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ؛ أَوْ أَشْيَاءَ مُحَدَّودَةٍ، كَالْقُوَّةُ الْإِنْفَعَالِيَّةُ فِي الْحَيَوَانَ، أَوْ غَيْرِ
 مُتَنَاهِيَةٍ كَقُوَّةُ الْهَيُولَى الْأُولَى؛ وَإِمَّا فَاعِلَةً لِشَيْءٍ وَاحِدٍ أَوْ أَشْيَاءَ مُتَنَاهِيَةٍ، كَالْقُوَّةُ
 الْفَاعِلَةُ فِي الْفَلَكَ وَالْحَيَوَانَ، أَوْ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، كَالْقُوَّةُ الْفَاعِلَةُ الْوَاجِبَةُ الْقَدِيرَةُ عَلَى
 ١٢ كُلِّ شَيْءٍ.

نريد ان نقسم القوة الفاعلة بانها امّا مبدء أفعال، وامّا مبدء فعل واحد؛ والاول
 امّا مع الشعور او عديمه؛ والثانى ايضاً امّا مع الشعور أو عديمه. ثم العديم من الثانى
 ١٥ امّا متقوم بالحلّ، أو مقوم له؛ والمقوم امّا فى البسيط، أو فى المركّب. فقلنا: * فَمَبْدَأُ
 الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَيَّلَتْ - حال من «الأفعال» - * عَدِيمَ دَرْكٍ - حال من المبتدا -
 قُوَّةٌ - خبر المبتدا - لِمَا نَبَتَ، أى نباتيّة. * وَمَعَ كَوْنِ مَبْدَأِ الْأَفْعَالِ ذَا شُعُورٍ،
 ١٨ فتلک القوة قُدْرَةُ الْحَيَوَانَ سِمٌ؛ * بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَصِحَّةِ تَرْكِهِ رُسِمَ الْقُدْرَةُ.
 والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد اشرنا الى انّ هذا الرّسم لقدرة الحيوان، كما صرح به
 الشيخ، لا لقدرة الواجب تعالى، خلافاً للمتكلمين.

* وَمَبْدَأُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدِ مَا - مؤكداً بالنون الخفيفة، كقوله: «يحسبه ٢١

- الجاهل ما لم يعلم» - * بِفِعْلِهِ ، متعلق بقولنا: الشُّعُور، ذا نَفْسُ السَّمَاءِ، فانَّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة . * إِنَّ يَعْدِم مبدء الواحد الدَّرَكَ وَقَوْمَ الْمَحَلِّ ، فهو . طَبِيعَةً ، إِنَّ فِي الْمَحَلِّ الْبَسِيطِ ، كالماء قَدْ حَصَلَ . * وَ ذَلِكَ الْمَبْدَأُ الْمَقْوَمُ صُورَةٌ ٣
نَوْعِيَّةٌ إِذَا انْفَرَضَ * مُرَكَّبًا ، أى فى مركَّب، أو فرض المحلَّ مُرَكَّبًا . وَ دُونَ تَقْوِيمٍ
من ذلك المبدء للمحل، بل يكون متقومًا به، فهو عَرَضٌ . فالحرارة ، مثلاً . من حيث
انها مبدء التسخن فى آخر، قوَّة . * فَتِلْكَ الْمَبَادِىُ الْمُقَارَنَةُ لِلْمَوَادِّ ، ولو بنحو التعلق ، ٤
مَعَ مَبَادِىِ مُفَارِقِي الْمَوَادِّ كُلِّيَّةٍ ، * كُلُّ جُنُودٍ مَبْدَأُ الْمَبَادِىِ تَعَالَى شَأْنُهُ .
ولما ذكرنا انَّ صِحَّةَ الصَّدُورِ والتلاصُّدور تفسير لقدرة الحيوان ، أردنا أن نذكر
ما هو المعتبر فى القدرة مطلقاً . حتى يشمل قدرة الواجب بالذات الذى هو واجب الوجود ٩
من جميع الجهات . فقلنا : * لِلْقُدْرَةِ انْسِبَ قُوَّةٌ فِعْلِيَّةٌ ، أى القوة المؤثرة ، * إِنَّ
قَارَنْتَ الْقُوَّةَ بِالْعِلْمِ وَالْمَشْيَةِ . فالمعتبر فى القدرة مطلقاً اصدار الفعل عن علم ومشية ،
كما قال الحكماء : « القادر هو الذى ، ان شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » . واما الصحة ١٢
والامكان وانفكاك الفعل ، فغير معتبرين فيها .
* لِلْقُدْرَةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ . وَقَدْ قِيلَ . القائل هو الأشعري ، لها
مَعِيَّةٌ بِالْفِعْلِ . وَلَيْسَ هَذَا هُوَ الْقَوْلُ الْمُعْتَمَدُ عَلَيْهِ . لتكليف الكافر ، ولزوم احد ١٥
المحالين : اما قدم العالم ، واما حدوث قدرة الله تعالى ، وغير ذلك .
* لِلْقُوَّةِ الَّتِي هِيَ مُقَابِلَةٌ لِلْفِعْلِ السَّبْقُ زَمَانِيًّا عَلَى الْفِعْلِ . وبالحقيقة هذا
السَّبْقُ لِفَرْدٍ مِنْهَا عَلَى فَرْدٍ مِنْهُ بِالتَّعاقُبِ وَالتَّنَاوُبِ كَمَا * فِعْلٌ عَلَيْهَا ١٨
مُطْلَقًا - صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا : تَقَدَّمَ مَا ، أى تقدَّم الفعل على القوة
بجميع أنحاء التقدُّم من الذاتى والزمانى والشرفى وغيرها .

الفريدة الخامسة
فى
المهية و لواحقها

غُرِّرُ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

- ١ * مَا قِيلَ ، أى حمل على الشيء ، فالشيء معلوم من سياق المقام ، فى جوابِ
- ٢ مَا الْحَقِيقَةِ * مَهِيَّةٌ لِلشَّيْءِ . وقد احترزنا بـ «ما الحقيقة» عن «ما الشارحة» فإنَّ ما يقال فى جوابها ليس مهية ، بل هو شرح الاسم . وبالفارسية : مهيت پاسخ پرسش از گوهرشئ است ، وشرح اسم پاسخ پرسش نخستين است .
- ٦ والمطالب ستة . وبعضهم ، وإن زادوا عليها ، لكن استأهى مطلباً ، «ما الشارحة والحقيقية» ، ومطلباً «هل» البسيطة والمركبة ، ومطلباً «لم» الثبوت والاثبات ، وفى منظومتي فى المنطق التى فى نيتي اتمامها ، ان ساعدنى التوفيق ، ذكرت المطالب بقولى : (نظم) .
- ٩ اسَ الْمَطَالِبُ ثَلَاثَةٌ عُلِمَ مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»
فَا هُوَ الشَّارِحُ وَالْحَقِيقُ و ذو اشتباك مع «هل» انيق
و «هل» بسيطاً ومركباً ثبت لمية ثبوتاً اثباتاً حوت
- ١٢ اليه آلت ما فريق اثبتا مطلب «اى» «اين» «كيف» «كم» «متى»
وفى كثير كان «ماهو» «لم هو» كما يكون «ماهو» «هل هو» انتبهوا
والانخسافُ الاولُ يُناسِبُ وفى وجودى اتحد المطالب
- ١٥ والمهية مشتقة عـ «ماهو» ، والياء للنسبة .
- وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ ، أى كل واحد منهما ، قِيلَتْ عَلَيْهِمَا ، أى على المهية ، مع وجودٍ خارجي . فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها ، بل مهيتها . فان المهية اعم منها .
- ١٨ لكن ربما لا يراعى هذا الفرق فيستعمل كل بمعنى .
- * وَكُلُّهَا الْمَعْقُولُ ثَانِيًا يَجَى ، اذ معلوم انه ليس فى السواد أمر يحاذى كونه مهية مطلقة ، أو ذاتاً وحقيقة مطلقتين ، وراء المهية الخاصة أعنى اللون القابض
- ٢١ لنور البصر .

« وَلَيْسَتْ ، أى المهيّة ، إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ - الهاء للسّكت ، كقوله

تعالى: « وما أدريك ما هي » - أى ليست كل مهية من حيث نفسها إلا نفسها ، لا موجودة ولا معدومة ، ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا كلية ولا جزئية ، ولا غيرها . فكما ان الوجود ٣ والعدم ليس احدهما عين الآخر ولا جزئه ، بل الوجود وجودٌ والعدم عدم ، كذلك كل واحد منهما بالنسبة الى السّواد ، مثلاً .

« مَرْتَبَةٌ - مفعول فيه لمشتق بعده - نَقَائِضٌ مُنْتَفِيَةٌ . وارتفاع النقيضين ٦

عن المرتبة جائز ، لانّ معناه انّ كل واحد منهما ليس عيناً للمهيّة ولا جزء منها ، وان لم يخل عن احدهما فى الواقع ، على ان نقيض الكتابة فى المرتبة عدم الكتابة فى المرتبة ، على ان

يكون الطرف قيداً للمنفى لاللتنى ، كما قلنا : * وَالْكَوْنُ ، أى كَوْنُ شَيْءٍ ، فَيِ تِلْكَ ٩

المرتبة انتفاً مُقَيَّدَ - بالاضافة - * نَقِيضُهُ ، لان نقيض كل شىء رفعه ، دُونَ

انتفاً مُقَيَّدَ - بالتوصيف - فاذا كذب ثبوت الصّفة فى تلك المرتبة ، صدق سلب

الصّفة الّتى فى تلك المرتبة ، لانه نقيضه ، وان كذب ايضاً سلب الصّفة الّذى فى تلك ١٢

المرتبة اذ ليس نقيضه . فها هما نقيضان لم يرتفعا ، وما ارتفعا ليسا نقيضين .

« وَقَدْ مَنْ سَلَباً عَلَى الْحَيْثِيَّةِ ، فقل : « ليس الانسان ، من حيث هو

انسان ، بكتاب ولا لا كتاب ، وبواحد ولا لا واحد » وهكذا ؛ لا أن يقال : « الانسان ، من ١٥

حيث هو ، ليس بكذا وكذا » ، * حَتَّى يَعْمَ السَّلْبُ ، لأجل التقديم ، عَارِضَ الْمَهِيَّةِ

نفسها ، ولا يختص بعارض وجودها . بيان ذلك انّ للمهيّة ، بالقياس الى عوارضها ،

حالتين : احديهما عدم الاتّصاف بها ولا بنقائضها ، حين اخذ المهيّة من حيث هى ، كما ١٨

فى العوارض الّتى تعرضها بشرط الوجود ، كالكتابة ، والحركة ، ونحوهما . والاخرى

الاتّصاف بها ، حين ما اخذت كذلك ، كما فى العوارض الّتى تلحقها مع الوجود ، لا بشرط

الوجود ، كالوجود ، والوحدة ، والامكان ، ونحوها . فالمهيّة ، بالقياس الى عوارض ٢١

الوجود ، تخلو عن الطرفين فى مرتبة من نفس الأمر ، وهى مرتبة ذاتها ، واما بالقياس الى

عوارض نفسها ، فانّها ، وان لم تخل عن احد الطرفين ، لكن ليست حيثيّة نفسها حيثيّة

- ذلك العارض. فالتقديم الذى شرطوه انما هو بالقياس الى عارض المهية نفسها، اذ الخلو
 عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فاذا قلت: «الانسان من حيث هو ليس بموجود»،
 ٣ يصير الحيشية جزء الموضوع، لا من تنمة المحمول، فلا يتوجه النفي الى الوجود بنحو خاص،
 أى وجود يكون عيناً أو جزءاً له، بل الى الوجود مطلقاً، فيلزم ان يكون الانسان، من حيث
 هو، أى نفسه، خالياً عن الوجود مطلقاً، ونفسه نفسه. وهو باطل، بخلاف ما اذا قلت
 ٦ بالعكس. *فأنف به، أى بالتقديم او بالسلب، الوجود ذا التقييد، أى ليس
 الانسان، فى مرتبة ذاته موجوداً من حيث هو، بأن يكون عيناً أو جزءاً له، لا *مطلقاً،
 أى مطلق الوجود، ولو بنحو الاتصاف من قبل الغير. واتخذته - مؤكداً بالنون
 ٩ الخفيفة - مثلاً. فاجره فى الوحدة فقدم السلب وانف الوحدة التى من حيث نفس
 المهية لامطلقها، وهكذا. وقد يقال فى فائدة تقديم السلب غير ذلك. وما ذكرنا أولى.
 *والسلب فى قولك: «المهية ليست من حيث هى كذا»، خذهُ سالباً
 ١٢ مُحَصَّلاً لا موجباً عدولياً، حتى يقتضى وجود الموضوع، اذ فى ملاحظة المهية من
 حيث هى لا وجود بعد. *ولا اقتضاً شئ شيئاً ليس اقتضاً ما قابلاً، أى مقابله،
 حتى يتوهم ان المهية، اذا لم تكن فى مرتبة ذاتها موجودة، فهى فيها معدومة، واذا لم
 ١٥ تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

غُرُرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمَهِيَّةِ

- التي لا يخلو عنها مهية من المهيئات . بل تجرى في الوجود ، عند أهل الذوق . وقد اقتفينا نحن أثرهم في كثير من المواضع . فالمهية * مَخْلُوطَةٌ * وَ مُطْلَقَةٌ * وَ مُجَرَّدَةٌ * ٣
- عِنْدَ اعْتِبَارَاتِ عَلَيَّهَا ، أى على المهية : مُورَدَةٌ * مِنْ - بيان للاعتبارات - لا بِشَرَطٍ . ناظر الى المطلقة . وَ كَذَا بِشَرَطِ شَيْءٍ ، ناظر الى المخلوطة ، * وَ مَعْنِيَّيْ بِشَرَطٍ لَا ، ناظر الى المجردة ، اسْتَمِيعْ إِلَى * . فَنَأْوِلُ . أى أوّل معنى بشرط لا . ٦
- حَذَفَ جَمِيعَ مَاعِدَا . حتّى الوجود خارجاً أو ذهنياً . وهذا هو المستعمل في مباحث المهية ، مقابلاً للمطلقة والمخلوطة . وحيث اعتبر تجرده عن جميع ماعداه ، فلا وجود للمهية المجردة في الذهن فضلاً عن الخارج ، فان قلت : فكيف تكون من الاعتبار ٩
- الذهنية ؟ قلتُ : هذا نظير شبهة المعدوم المطلق . وتقسيم الوجود الى الثابت في الذهن والثلاثاب فيه . وَقَدْ مَرَّ دَفْعُهَا ؛ فتذكر . * وَ الثَّانِ مِنْ مَعْنِي بِشَرَطٍ لَا أَنْ تَتَّخِذَ الْمَهِيَّةَ وَحدها بَحَيْث ، لَوَقَارِنَهَا شَيْءٌ . اعتبر لا من حيث هو داخل فيها . بل من حيث هو أمر ١٢
- زائد عليها ، وَقَدْ حَصَلَ مِنْهَا مَجْمُوعٌ لَا يَصْدُقُ هِيَ عَلَيْهِ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ ، كَالْحَيَوَانِ . مأخوذاً مادةً وَجُزْءً قَدْ بَدَأَ .
- كما قال الشيخ : انّ المهية قَدْ يُؤْخَذُ بِشَرَطٍ لَشَيْءٍ ، بأن يتصور معناها بشرط ١٥
- ان يكون ذلك المعنى وحده ، بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه ، فيكون جزءاً لذلك المجموع . مادة له . متقدماً عليه في الوجودين ، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط
- الحمل ، وهوالاتحاد في الوجود . وَقَدْ تَوَخَّذَ لِبَشَرَطٍ ، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه ١٨
- وحده وكونه لا وحده ، بأن يقترن مع شيء آخر ، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده . والمهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع ، بل يكون أمراً محتملاً
- للمقولة على أشياء مختلفة المهيئات . وانما يتحصّل بما ينضاف اليها ، فيتخصّص به ، وبصير ٢١

بَعَيْنَهَا أَحَدَ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ فَيَكُونُ جَنْسًا ، وَالْمَنْضَافُ إِلَيْهِ الَّذِي قُوَّمَهُ وَجَعَلَهُ أَحَدَ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ فَصَلًّا . وَقَدْ تَكُونُ مَتَحَصَّلَةٌ فِي ذَاتِهَا ، غَيْرَ مَتَحَصَّلَةٍ بِاعْتِبَارِ انْضِيفِ أُمُورِهَا .

٢ * وَلَا يَشْرَطُ أَيْضًا كَيَّاَنَ لِأَثْنَيْنِ نُمِي * مِّنْ - بَيَانِ لِّهَا - أَوَّلِ قِسْمٍ ، وَهُوَ الْمُقَيَّدُ بِاللَّابْشَرِيَّةِ وَمِنْ ثَنَانٍ مَّقْسَمٍ لِلأَوَّلِ وَلِلآخَرِينَ ، وَهُوَ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِشَيْءٍ ، وَلَوْ بِاللَّابْشَرِيَّةِ ، فَهُوَ كَمَطْلُوقِ الْوُجُودِ الْمُنْقَسَمِ إِلَى الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ وَالْوُجُودِ الْمُقَيَّدِ . * وَهُوَ ، أَيُّ الثَّانِي ، بِكُلِّي طَبِيعِيٍّ وَصِفٍ ، لَا الْأَوَّلَ ، وَإِنْ وَقَعَ فِي بَعْضِ الْعِبَارَاتِ ، لِأَنَّهُ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ ، لَا وَجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ . * وَكَوْنُهُ ، أَيُّ وَجُودِهِ . مِّنْ كَوْنٍ ، أَيُّ وَجُودٍ ، قِسْمِيَّةٍ ، أَعْنَى الْمَهِيَّةِ بِشَرَطِ شَيْءٍ وَالْمَهِيَّةِ بِشَرَطِ لَا بِالْمَعْنَى الثَّانِي ، فَانَّهُ الْمَادَّةُ ، وَالْمَادَّةُ ، وَخُصُوصًا الثَّانِيَّةُ ، مَوْجُودَةٌ ، كُشِفَ . وَكَيْفَ يَكُونُ قِسْمُ الشَّيْءِ مَوْجُودًا وَمَقْسَمُهُ غَيْرَ مَوْجُودٍ ، وَالْقِسْمُ هُوَ الْمَقْسَمُ بِعَيْنِهِ مَعَ انْضِمَامِ قَيْدٍ ، وَبَيْنَهُمَا الْحَمْلُ مَوَاطَاةً ، وَهُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ ؟ وَهَذَا النَّحْوُ مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى وَجُودِ الطَّبِيعِيِّ أَوَّلِيٍّ وَأَخْفِ مَوْثِقَةٍ مِّمَّا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ أَنَّهُ جُزْءٌ لِلشَّخْصِ ، وَالشَّخْصُ مَوْجُودٌ . وَجُزْءُ الْمَوْجُودِ مَوْجُودٌ ، كَمَا لَا يَنْحِفِ عَلَى الْفُطْنِ الْعَارِفُ بِالْحَقَائِقِ .

وَلَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الطَّبِيعِيَّ مَوْجُودٌ ، وَهُوَ الْمَهِيَّةُ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ بِالْعَرَضِ ، وَالْوُجُودُ وَاسِطَةٌ فِي الْعَرُوضِ ، بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا وَاسِطَةٌ فِي الثَّبُوتِ أَرَدْنَا أَنْ نَبَيِّنَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ مَوْجُودٌ بِالْعَرَضِ . ١٥ * وَشَخْصُهُ وَاسِطَةٌ الْعَرُوضِ لَهُ ، فِي بَابِ اتِّصَافِهِ بِالْوُجُودِ ، فَإِنَّ الشَّخْصَ هُوَ الْوُجُودُ فِي الْحَقِيقَةِ . وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ التَّحَقُّقَ لِلْوُجُودِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ ، وَلِلْمَهِيَّةِ ثَانِيًا وَبِالْعَرَضِ . ١٨ وَلَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الشَّخْصَ وَاسِطَةٌ فِي الْعَرُوضِ ، وَهِيَ أَنْ يَكُونَ مَنَاطٌ لِّاتِّصَافِ ذِي الْوَاسِطَةِ بِشَيْءٍ بِالْعَرَضِ ، وَاتِّصَافِ نَفْسِهَا بِهِ بِالذَّاتِ ، وَكَانَتْ عَلَى أَنْحَاءٍ ، وَفِي بَعْضِهَا صَحَّةُ السَّلْبِ ظَاهِرَةٌ ، كَمَا فِي حَرَكَةِ السَّفِينَةِ وَحَرَكَةِ جَالِسِهَا ، وَفِي بَعْضِهَا خَفِيَّةٌ ، كَمَا فِي أَيْبُضِيَّةِ الْجَسْمِ وَأَيْبُضِيَّةِ الْبَيَاضِ ، وَفِي بَعْضِهَا أَخْفَى ، * كَالْجِنْسِ ، فِي بَابِ التَّحْصُلِ ، حَيْثُ - ٢١ تَعْلِيلٌ - الْفَصْلُ جَاءَ ، ذَلِكَ الْفَصْلُ ، مُحْصَلُهُ ، أَيُّ مُحْصَلًا لِذَلِكَ الْجِنْسِ ، حَيْثُ أَنَّ لِمَرْتَبَةِ لَهُ فِي التَّحَقُّقِ يَكُونُ فِيهِ خَالِيًا عَنْ تَحَقُّقِ الْفَصْلِ ، لِفَنَاءِ كُلِّ جِنْسٍ فِي فَصْلِهِ ،

ولاسيما في البسائط، وكلّ مبهم في معيّنه، اشرنا الى أنّ الوساطة في العروض في الطبيعي وشخصه، والمهيّة ووجودها من هذا القبيل. فصحة سلب التحقق والتحصيل هنا بالنظر الدقيق البرهاني، بل باعانة من الذّوق العرفاني. واما بعد التّنزل، فالتحقّق لذي الواسطة ٣ هنا حقيقي، وصحة السلب منقضية، لانّ فناء المهيّة في الوجود أشدّ من فناء الجنس في فصله، فتحققها به أشدّ من تحققه به.

٦ * ذُو الْكَوْنِ، أي ذوالوجود ذات "مَالِه الْكُلِّيَّة" ذِهْنًا فَحَسْبُ، وَهِيَ، أي الذّات، الْمُهَيَّة. يعني المحكوم بالوجود ذات الكلّي الطبيعي ونفس الطبيعة التي عرضها الكلّيّة في الذّهن. ومعلوم أنّ الكلّي الطبيعي نفس المعروض، والمهيّة التي هي لاكلية ولاجزئية.

٩ * إِنْ جُزْءَ فَرْدٍ تُصَغِّهِ، أي ان تسمع الطبيعي أنّه جزء فرد، مثل ما يقال: الكلّي جزء الفرد الموجود، التَّعَمُّلُ * يُعْنَى، أي يقصد منه الجزء التعملي، لا الخارجيّ. وَإِلَّا لَزِمَ التَّسْلُسُ، لانه، إذا كان جزءً خارجياً، كان له وجود، وللتشخص ١٢ وجود. ثمّ إذا كان موجوداً كان شخصاً، إذ الشئ مالم يتشخص لم يوجد، فننقل الكلام اليه، والطبيعي جزء منه، كما هو المفروض، فكان شخصاً، وهكذا.

١٥ * لَيْسَ الطَّبِيعِيُّ مَعَ الْأَفْرَادِ * كَالْأَبِ الْوَاحِدِ مَعَ أَوْلَادٍ مُتَعَدِّةٍ، كما زعمه الرّجل الهمداني الذي صادفه الشّيخ الرئيس بمدينة همدان، ونقل أنّه كان يظن أنّ الطبيعي واحد بالعدد، ومع ذلك موجود في جميع الأفراد، ويتصف بالاضداد، وشنع عليه الشّيخ، وقدح في مذهبه، بل مثله كمثل آبائنا مع الأولاد، كما حققنا اتحادهم مع الأفراد. ١٨

غُرِّرَ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمُهِيَّةِ

- ٣ * جِنْسٌ وَقَصْلٌ لَا بِشَرَطٍ حُمِلَا - يحتمل أن يكون خبراً ، وأن يكون صفة والخبر ما بعده - * فَمَدَّةٌ - مخفف « مادة » للضرورة - وَصُورَةٌ ، إذا اخذا بِشَرَطٍ لَا ، فلم يحمل أحديهما على الأخرى . وفيه إشارة إلى أن كلا من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتاً ، مختلف اعتباراً . * فِي الْجِسْمِ تَانِ ، أى المادة والصورة ، خَارِجِيَّتَانِ - والجملة مبتدأ وخبر - ولذا كانت الأجسام مُركَّبَاتٍ خَارِجِيَّةٍ ، وتَانِ فِي * أَعْرَاضِهِ ، أى أعراض الجسم ، عَقْلِيَّتَانِ . فَاقْتَفَ . فأنهما فيها نفس جنسها وفصلها ، مأخوذتين بشرط لا فى العقل ، وليستَا مَادَّةً وصورة خارجيتين . ولذا كانت الأعراض بسائط خارجية ، كما قلنا : * إِذْ مَا بِهِ الشَّرَكَةُ ، أعنى جنسها فِي الْأَعْيَانِ * وَمَا بِهِ امْتِيَازُهَا ، أعنى فصلها ، سَيِّئَانِ ، أى متحدتان ، لا كما فى المركبات الخارجيّة ، لأنهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجيتين ، لكل منهما وجودٌ على حدة .
- ١٢ * وَلَيْسَ فَصْلَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ ، بَأَن يَكُونَا قَرِيبَيْنِ ، وَلَا جِنْسَانِ فِي * مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ ، بَأَن لَا يَكُون أَحَدُهُمَا جُزْءً لِلْآخَرِ ، لِوَاحِدٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ . هَا ، أى خذ ، تَعْرِفُ . نعم ، ربّما لا يكون الفصل الحقيقى معلوماً ، فيوضع أقرب لوازمه مكانه . وقد يشبه
- ١٥ أَقْرَبِيَّةَ لَازِمِينَ مُتَسَاوِينَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ ، فَيُوضَعَانِ مَعًا مَكَانَهُ ، فَيَتَوَهَّمُ أَنَّهُمَا فَصْلَانِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ ، كَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْإِرَادَةِ فِي الْحَيَوَانِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْفَصْلَ مُلْزَمًا لَهُمَا ، وَهُوَ وَاحِدٌ .
- ١٨ * وَالْفَصْلُ مُنْتَظَمٌ ، وَهُوَ لَازِمُ الْفَصْلِ الْحَقِيقِيِّ ، كَالنَّاطِقِ أَوِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ ، فهو ليس فصلاً حقيقياً ، إذ لو أريد النطق الظاهرى ، كان كيفاً مسموعاً ، ولو أريد النطق الباطنى ، أى درك الكلّيات ، كان كيفاً أو إضافة وانفعالاً ، وكلّهما أعراض لا تقوم الجوهر النوعى ، ولا تحصل الجوهر الجنسى ، ومثله الصّاهل والناطق والحساس والمتحرك

بالارادة وغيرها وقد تقرر انّ الشئ غير مُعتبر في المشتقات . ولا سيما الفُصول –
 واشتقاقِيّ، أى المشتق منه والمحكى عنه ، كَمَبْدِ الْفَصْلِ المنطقي ، وهو الملزوم ،
 ككَوْن الانسان ذانفس ناطقة ، وكَوْن الفرس ذانفس صاهلة ، وكَوْن الحيوان ذانفس ٣
 حسّاسة . واقتحام «ذى» في قول: «ذانفس» للإشارة في اللفظ الى الاعتبار اللابشرطى
 المعتبر في الفصل ليحمل . وآلا ، فنفس النفس المأخوذة لابشرط فصل حقيقى . لكن اذا
 أخذت بشرط لا ، فهى صورة وجزء خارجى . وإذا يقال له فصل حقيقى أيضاً . ٦

غُرِّرَ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوعِ فَضْلُهُ الْأَخِيرُ

- وباقى المقومات ، مُعتبر فيه على الابهام . * وَذُو قِيَامٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ مِنْ مَعَانٍ ،
 ٣ جنسيّة وفصليّة ، قريبة وبعيدة ، بَقِيًّا ، أى بقى حقيقة ذلك النوع بحاله ، * مَا دَامَ فَضْلُهُ
 الْأَخِيرُ وَقِيًّا وحفظ . فالحقيقة تدور معه حيثما دار . ولهذا قالوا : شَيْئُهُ الشَّيْءُ بصورته .
 وقال الشيخ : « صُورَةُ الشَّيْءِ مَهِيَّتُهُ الَّتِي هُوَ بِهَا مَا هُوَ » . * لِأَنَّ ذَا الْفَصْلِ — « ذَا » اسم
 ٦ اشارة — لَهَا ، أى للمعاني ، متعلق بقولنا : قَضَمْنَا . أى وجود الكل مضمّنة مطوية
 فى وجوده . فالتنفس الناطقة الّتى هى الفصل الأخير فى الانسان ، لما كانت بسيطة الحقيقة ،
 والبسيط جامع لجميع الكمالات الّتى وجدت فيما تحته ، كانت الناطقة مشتملة على وجودات
 ٩ الجوهر والجسم والمعدنى والنّامى والحساس والمتحرك بالارادة : بنحو البساطة والوحدة .
 * فَهَوَ ، أى الفصل ، وَإِنْ تَبَدَّلَتْ ذِي ، أى المعانى : عَيْنًا — خبر « هو » — يعنى انه
 أصلها المحفوظ ، وهذبة النوع به ، فلا يعبأ بزوال هذه : * فَهَيَّ ، أى كل واحد من المعانى ،
 ١٢ عَلَى إِبْهَامِهَا ، لا على الخصوص ، مُعْتَبَرَةً فى حقيقة النوع ، فى الانسان ، مثلاً ، المُعتبر
 من الجوهر اعمّ ممّا فى المجرّد والمادّى ، ومن الجسم اعمّ من الطبعى العنصرى والمثالى ، ومن
 الحياة اعمّ من الدنيوية والاخروية . وقس عليه الباقي . * خَصَّ ، أى الخاصّ من كل واحد
 ١٥ منها من حيث الخصوصية ، لَوَأْخَذَ فى حَدِّ النَّوعِ . فهو كما يؤخذ فى حَدِّ قَوْسٍ دائِرةً ،
 فيقال : القوس قطعة من الدائرة . وقد صرّحوا انه من باب زيادة الحدّ على المحدود .
 * فَالْجِسْمُ وَالنُّمُو فى الانسان قَدْ تَبَدَّلَا ، حتّى يبلغ بهما التبدّل الى أن يصيرا
 ١٨ مثلاً ومعنوياً . فهما وغيرهما ، على وجه الخصوصية ليست ذاتية وجزء . * وَأَنَّمَا الْجُزْءُ
 مَا . أى قدر مشترك ، فى ضمن أى فَرْدٍ حَصَلاً .

غُرِّرُ فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي كَيْفِيَّةِ التَّرَكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَدِّيَّةِ

وقد وصفه المحقق الشريف بأنه مما تحيرت فيه الأوهام واختلفت فيه آراء الاعلام ٢
« حَدِّيَّةُ الْأَجْزَاءِ - من اضافة الصفة الى الموصوف - ذِهْنًا غَمَائِرَتٌ . بحسب ذواتها
وبحسب وجوداتها معاً ، قطعاً واتفاقاً . ولكن الخلاف في أنها كيف هي في العين . هَلْ
وُحِّدَتْ مَهِيَّتُهَا فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ ؟ » ثُمَّ عَلَى الثَّانِي ، أى تعددها مهية ، فإِذَا
اتَّحَدَا ، أى الأجزاء ، « وَجُوداً » - وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازي كثير
في النظم . ورفع « وَجُود » على الفاعلية وتنوينه للتعويض ، وإن كانا ممكنين ، لكن يخلو
الكلام عن السلسلة - أَوْ وجودها كذاتيهما ، أى مهيتها تَعَدَّدَا . ٩

فهذه « أقوال » ثلاثة قد ذهب الى كل طائفة . الثَّانِي ، وهو أن الأجزاء الحدية
متعددة في العين ، مهية ، متحدة وجوداً ، لَدَى مُعْتَبَرٍ . فإن المهية ، لما كانت متحققة
ومجمولة بالعرض في العين . فتلك الأجزاء في مقام تجوهرها وشيئية مهياتها ، مختلفة . ١٢
ولكنها في مقام وجودها ، واحدة . هذا ، إذا نظرنا الى تحقق المهية بالعرض . وأما إذا
نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات ، وإن الوجود هو المتحقق بالذات ، فلامقام ذات
للأجزاء في العين وراء الوجود ، فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها . ١٥

« بَلْ » كما يقول أصحاب القول بوحدها ذاتاً ووجوداً - في جواب مَنْ يقول عليهم :
إن الصَّوْرَ الْعَقْلِيَّةَ الْمُتَخَالِفَةَ كيف تكون مُطَابِقَةً لأمر بسيط ذاتاً ووجوداً في العين ؟ -
أنها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات
اقل أو أكثر معه . وتنبه لما به الاشتراك وما به الامتياز بينها ، كذلك نقول نحن :
بِإِعْتِبَارَاتٍ لَهُ ، أى لما له تلك الأجزاء - فالمرجع معلوم من السياق - وهو حينئذٍ

نحو من الوجود بسيط ، تِلْكَ الصُّوَرُ الذَّهْنِيَّةُ . فبالحقيقة كلّها خارجة من ذلك الوجود
ذاتية كانت المفاهيم الذَّهْنِيَّةُ ، أو عرضيّة ، الا ان ما ينتزع ويحكي عن مقامه الأوّل تسمّى
٣ ذاتيّات ، وما ينتزع ويحكي عن مقامه الثّاني يسمّى عرضيّات . واما القول الثّالث
فسخيف ، إذ لا يتحقّق الحمل بيّنها حينئذٍ .

غُرِّرْ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

- أحديها انتها * بَيِّنَةٌ - خبر مقدّم - يعنى العقل فى التصديق بثبوتها للمهيّة مستغن
عن الوسط ، فهذا استغناء عن السبب ، لكن فى الذهن . ثانيها انتها غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ ٢
أى فى الوجود الخارجى ، كما هو المتبادر . وقد عرف الذاتى بهذه الخاصّة ، فقليل : الذاتى
مالا يعلّل . والمراد : الغناء عن سبب على حدة وراء سبب المهيّة ، وعن سببيّة على حدة من
قبل سبب المهيّة . * أجزا - مبتدأ مؤخر - وثالثها ان سَبَقُهَا عَمَلَى الْكُلِّ فى الوجودين ٦
وَجَبَّ . ولك أن تجعل الواو للحال ، حتّى يفيد : مع ذكر الخاصّة الثالثة ، الدليل على
الخاصتين الأوليين .
- ولما كان فى تقدّم الأجزاء على الكلّ اشكال ، هو كالأشكال المشهور فى سَبَقِ العلة ٩
الثامّة على المعلول ، تصدّينا لدفعه ، بذكر الاعتبار الأربعة الّتى فى كلّ كثرة . فقلنا :
* لِكُلِّ أَجْزَا اعتِبارَاتٌ تُعَدُّ : أحدها * الْكُلُّ أَفْرَادًا ، أى كلّ فرد فرد ، وثانيها
الكلُّ مَجْمُوعًا وَرَدَّ * بِشَرْطِ الْاجْتِمَاعِ ، وثالثها ما فى قولنا : أَوْ بِالشَّطْرِ ، أى الكلّ ١٢
مجموعاً بنحو شطريّة الاجتماع ، ورابعها ما فى قولنا : * أَوْ نَفْسِ الْأَجْزَاءِ الّتى بالأسر ،
أى الكلّ مجموعاً ، ولكن ذات المجموع ، لأمع الوصف العنوائى . فانّ ذات المجموع
شئ ، وهيئة المجموعيّة شئ آخر ، كما أنّ ذات الواحد شئ ، وصفة الوحدة شئ آخر . ١٥
وهذه الثلاثة متعلّقة بقولنا : «مجموعاً» ومشاركة فى الاجتماع والمعيّة ، بخلاف الكلّ الأفرادى
إذا عرفت هذه ، * فَالسَّبَقُ لِأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ عَلَى * كُلِّ بِمَعْنَى * كَأَن يَتَلَوَّالَا وَلَا ،
أى على الكلّ المجموعى بشرط الاجتماع . لا بالمعنى الثالث : فانّ هيئة الاجتماع أمر اعتبارى ، ١٨
فكذلك مجموع العارض والمعرض . فحصل المغايرة بين المتقدم والمتأخّر وارتفع الاشكال .

غُرِّرَ فِي أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

٣ * فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ ، أَى وَاحِدِهِ وَحْدَةً حَقِيقَةً ، تَمَرَّكَبًا مِنْ أَجْزَاءٍ . * الْفَقْرُ
فِي مِمَّا بَيَّنَّ الْأَجْزَاءَ وَجِبَاءً ، وَأَلَّا لَا مَتْنَعُ أَنْ يَحْصُلَ مِنْهَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةً وَحْدَةً حَقِيقَةً
بِالضَّرُورَةِ ، كَمَا فِي الْحَجَرِ الْمَوْضُوعِ بِجَنْبِ الْإِنْسَانِ . وَهَذِهِ أَحَدُ الْمَسَائِلِ الَّتِي لَمْ يَبْرَهْنُوا
٦ عَلَيْهَا لَكُونِهَا ضَرُورِيَّةً .

ثُمَّ لَمَّا ذَكَرْنَا وَجُوبَ الْحَاجَةِ فِي الْوَاحِدِ الْحَقِيقِيِّ أَرَدْنَا أَنْ نَبَيِّنَ عِلَامَةَ الْوَحْدَةِ
الْحَقِيقِيَّةِ ، فَقُلْنَا : * لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مَعْيَارٌ ، هُوَ * أَنْ - بَفَتْحِ الْهَمْزَةِ - كَمَا كَانَ فِي مَوْصُوفِيهَا ،
٩ أَى مَوْصُوفِ الْوَحْدَةِ ، آثَارٌ سِوَى الَّذِي الْأَجْزَاءُ عَرَى ، أَى عَرَى الْأَجْزَاءِ مِنْ أَثَرٍ -
بَيَانٌ لِلْمَوْصُولِ - * كَأَثَرِ الْيَأْقُوتِ ، كَالْتَفْرِيجِ مِثْلًا ، فَإِنَّهُ أَثَرُ خَامِسٍ سِوَى أَثَرِ كُلِّ
وَاحِدٍ مِنْ عُنَاصِرِهِ ، وَسِوَى الْآثَارِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي لِمَجْمُوعِ الْعُنَاصِرِ ؛ لَا كَالْعَسْكَرِ ، إِذْ لَيْسَ
١٢ أَثَرُ الْعَسْكَرِ إِلَّا بِمَجْمُوعِ آثَارِ أَحَادِهِ .

غُرِّرُ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ اتِّحَادِيٌّ أَوْ انْضِمَامِيٌّ

- ٣ «إِنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ ، أَيْ الْقَوَى ، وَهُوَ صَدْرُ الدِّينِ الشِّيرَازِيِّ ، الْمَشْهُورِ
بِالسَّيِّدِ السَّنَدِ - وَقَدْ تَبِعَهُ فِي ذَلِكَ صَدْرُ الْمُتَالِثِينَ قَدَّسَ سِرَّهُ - * تَرْكِيبُ أَجْزَاءِ عَيْنِيَّةٍ
اتِّحَادِيٍّ . * يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَادٍ : حَيْثُ يَحْكُمُ عَلَى الْمَادَّةِ بِأَنَّهَا مُحَلٌّ ، وَعَلَى
الصُّورَةِ بِأَنَّهَا حَالَّةٌ . وَعَلَى الْجِسْمِ أَنَّهُ مَرْكَبٌ خَارِجِيٌّ ، فَالْعُذْرُ مِنْ هَذَا وَأَمْثَالِهِ أَنََّّهُ بِالنَّظَرِ
إِلَى 'أَنَّ' انْفِكَارًا بَيْنَهُمَا . أَيْ بَيْنَ الْعَيْنِيَّةِ قَدْ حَصَلَ ، * إِذْ صُورَةُ 'بَعْدَ الْعَرَاءِ' ،
أَيْ بَعْدَ التَّجَرُّدِ عَنِ الْهَيُولَى فِي عَالَمِ الْمَثَالِ . بَاقِيَّةٌ بِالْمَحَلِّ ، * وَكَانَ قَبْلَهُمَا ، أَيْ وَجَدَ قَبْلَ
الصُّورَةِ الْمَعْيَنَةِ . الْهَيُولَى الثَّانِيَّةُ مَكْتَسِبَةٌ لَصُورَةٍ أُخْرَى ؛ وَآلَا فِي حَالِ الْمَصَاحِبَةِ هُمَا
مُتَحَدَّتَانِ . * لَكِنَّ قَوْلَ الْحُكْمِ الْعِظَامِ الَّذِينَ كَانُوا * مِنْ قَبْلِهِ ، أَيْ مِنْ قَبْلِ
السَّيِّدِ ، هُوَ التَّرْكِيبُ الْإِنْضِمَامِيُّ . وَهُوَ الْمُنَاسِبُ لِمَقَامِ التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ .

غُرُرُ فِي التَّشْخِصِ

- * عَيْنٌ - خبر مقدم - مَعَ الْوُجُودِ فِي الْإِعْيَانِ - متعلق بالعينية -
- ٣ * تَشْخِصٌ - مبتدأ مؤخر - سَأَوْقَ الْوُجُودِ فِي الْأَذْهَانِ ، بحسب المفهوم . وهذا ،
أعني كَوْنُ التَّشْخِصِ بنحو الْوُجُودِ ، مذهب كثير من الفحول ، منهم المعلم الثاني وصدر
المُتَأَلِّهين - قدس سرّه - . * لَهُ ، أى للتَّشْخِصِ الحقيقي ، وهو نحوه من الْوُجُودِ ، الْأَمَارَاتُ
- ٦ الكواشف عنه ، لأمشخصات حقيقية ، أمُورٌ خَارِجَةٌ ، مسمّاة بعوارض مشخصة عندهم
وكونها علامات وكواشف عنه أيضاً ليس باعتبار فرد بخصوصه من كلّ واحد ، بل
حال كونها * تَعَرِّضُ لِلتَّشْخِصِ مَعَ عَرَضٍ عَرِضٍ ، كَمَعَرَضِ الْأَمْرِجَةِ . فكما ان لكلّ
٩ مزاج طرفي افراط وتفریط لا يتجاوز الممتزج عنهما ، وآلا لهلك ، وبينهما حدود غير متناهية
هى عرض المزاج الواحد المعين ، كذلك للآين والمتى والوضع . وبالجملة ما جعلوه
مشخصاً عرض عريض ، من أوّل وُجُودِ الشَّخْصِ الى آخره ، كلّ واحد منها ، بهذا
١٢ العرض ، من امارات التَّشْخِصِ . وانما لم تكن مشخصات حقيقية ، * إِذْ لَا يُفِيدُ ضَمُّ
'مَهِيَّاتٍ * كَلِيَّةٍ طَبِيعِيَّةٍ ، مثلاً ، تَشْخِصاً لِلذَّاتِ . فكما ان مهية الانسان ، بذاتها ،
لا كَلِيَّةٌ ولا جزئية ، كذلك مهية الآين وغيرها . فلا يحصل من انضمام كلتي الى كلتي جزئي ،
١٥ مالم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين .

غُرُرٌ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ التَّمْيِيزِ وَالتَّشْخِصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

- ٣ * فيما إذا الكُلِّيُّ مُثْلُهُ : أى كلياً آخر : التَّحَقُّقُ : مثل الانسان الضَّاحِكُ ،
- ٤ * عَنِ التَّشْخِصِ التَّمْيِيزُ مُفْتَرَقٌ : إذ التميز عن الانسان الغير الضَّاحِكُ حاصل هنا ، دون التشخيص ، إذ لا يمنع صدقه على كثيرين . * شَخْصِيَّةٌ "نَفْسِيَّةٌ" — مبتدأ وخبر —
- ٥ أى كَوْنُ الشَّيْءِ شَخْصاً صِنْفٌ نَفْسِيَّةٌ لَهُ ، باعتبارهِ في نفسه ، وَيُضَافُ ذَا ، أى التميز ، لانه
- ٦ له بالقياس الى المشاركات في أمر عام . فاذا لم يكن له مشارك ، لم يحتج الى مميّز : مع ان له تشخيصاً في نفسه . * مِنْهُ اَيْضاً التَّمْيِيزُ والافتراق لِتَمْيِيزِ عَنِ التَّشْخِصِ أَخِذاً .
- ٧ تَقْسِيمٌ لِلتَّشْخِصِ بِمَعْنَى مَا بِهِ يَمْنَعُ صِدْقُ الشَّيْءِ عَلَى كَثِيرِينَ . * تَشْخِصٌ
- ٨ أَمَّا عَيْنًا لِدَاتِ الشَّخْصِ بَدَأَ ، كَالْأَوَّلِ تَعَالَى ، فَانَّ تَشْخِصَهُ عَيْنٌ وَجُودُهُ الَّذِي هُوَ
- ٩ عَيْنُ ذَاتِهِ ، * أَوْ بَدَأَ زَائِداً عَلَى الذَّاتِ . وَهُوَ عَلَى قَسْمَيْنِ ، إِذْ حِينَئِذٍ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مُكْتَفِياً
- ١٠ بِالْفَاعِلِ فِي فِضْانِ التَّشْخِصِ عَلَيْهِ ، بَعْدَ امْكَانِهِ الذَّاتِي ، أَوَّلًا . فَإِنْ كَفَى بِالْفَاعِلِ :
- ١١ * لَا يَكْثُرُ النُّوعُ وَادْرِمَالِذَا عُقُولًا فَعَالَةً ، فَانْ مَهِيَّاتُهَا لَيْسَتْ بِذَوَاتِهَا شَخْصِيَّةً ، أَلَا أَنْ
- ١٢ مَجْرَدَ امْكَانِهَا الذَّاتِي يَكْفِي فِي فِضْانِ التَّشْخِصِ عَلَيْهَا . فَلَا جَرَمَ ، نَوْعٌ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهَا
- ١٣ مَنَحْصَرٌ فِي شَخْصِهَا . * وَدُونُهُ ، أَيْ دُونَ الْاِكْتِفَاءِ بِالْفَاعِلِ بِأَنْ يَكُونَ مُحْتَاجاً إِلَى الْقَابِلِ
- ١٤ الْخَارِجِي اَيْضاً ، فَهُوَ اَيْضاً عَلَى قَسْمَيْنِ ، لَانَّهُ حِينَئِذٍ إِمَّا كَفَتْ هَيُولَى ، * كَفَلَكَ ،
- ١٥ حَيْثُ أَنْ بَعْدَ امْكَانِهِ الذَّاتِي الْحَامِلِ لَهُ مَهِيَّتَهُ ، لَا يَكْتَفِي بِالْفَاعِلِ فِي فِضْانِ التَّشْخِصِ
- ١٦ عَلَيْهِ ، بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى قَابِلٍ ، هُوَ الْهَيُولَى ، وَلَكِنَّهُ مَكْتَفٍ بِهَا مِنَ الْمُخَصَّصَاتِ ، لَكُونِهِ
- ١٧ اِبْدَاعِيّاً ، فَالنُّوعُ اَيْضاً مُنْحَصِرٌ فِي الشَّخْصِ ؛ * أَوْ مَا كَفَتْ الْهَيُولَى فِي ذَلِكَ ، بَلْ
- ١٨ لَا بَدَّ مِنْ مُخَصَّصَاتٍ يَحْقُقُهَا ، حَتَّى يَتَقَرَّبَ الْقَابِلَانِ بِنُسْكَهْمَا التَّكْوِينِيَّةَ إِلَى اسْتِحْقَاقِ

تشخيصٍ بَعْدَ تشخيصٍ ، ومَوْهبة بَعْدَ مَوْهبة — « وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها » —
 فَكَأَلَمْ يَدِ اعْتَبِيرٍ . والنوع لا محالة منتشر . * وَلَيْسَ كُلُّهُ مَعَ الْجُزْئِيِّ * بِنَحْوِ
 ٣ الادْرَاكِ ، أى التعقّل والاحساس بِالْمَرَضِيِّ ، أى على المرضى ، خلافا لبعضهم ، حيث
 يقول : الكلّية والجزئية بتفاوت فى الادراك ، لا بتفاوت فى المدرك . وأنت لا تحتاج فى ابطاله
 الى مؤنة زائدة !

الفريدة السادسة
فى
الوحدة والكثرة

غَرَّرُ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

- ٣ * أَلْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَسَاوِقَهِمَا، كَالْوُجُودِ وَالْوُجُوبِ، * اَعْمُ الْأَشْيَاءِ فَهِيَ،
أَيَّ الْوَحْدَةِ : أَعْرِفُهَا لِأَنَّ الْأَعْمَ أَعْرِفُ * وَسِرُّ أَعْرِفِيَّةِ الْأَعْمِ مِنَ الْإِخْصَافِ
* سِنَخِيَّةٌ فِي ذَلِكَ الْأَعْمِ لِذَاتِكَ وَوُجُودِ نَفْسِكَ الْأَوْسَعِ الْإِتِّمِ، حَيْثُ إِنَّ ذَاتَكَ
من عالم القدس والكلية والحقيقة، « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. » فَالسِّنَخِيَّةُ الَّتِي هِيَ شَرْطُ
٦ الْإِدْرَاكِ مُتَحَقِّقَةٌ، فَلَا يَحْتَاجُ عَلَيْكَ. * وَلِهَذَا السِّنَخِيَّةُ أَيْضًا قَالُوا: * وَوَحْدَةُ عِنْدَ
الْعُقُولِ أَعْرِفُ * وَكَثْرَةُ عِنْدَ الْخَيَالِ أَكْشَفُ. ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى أَنَّ مَرَادَهُمْ
بِمَسَاوَةِ الْوَحْدَةِ وَالْوُجُودِ لَيْسَ التَّرَادُفُ، بَلْ * خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ * فِي
٩ الذَّهْنِ، أَيَّ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ، لَكِنَّ الْوَحْدَةَ عَيْنُهُ، أَيَّ عَيْنِ الْوُجُودِ، فِي الْعَيْنِ.

غُرُرٌ فِي تَقْسِيمِ الْوَاحِدَةِ

- فإنَّ الواحدَ له أقسامٌ؛ ملخصها أنَّ الواحدَ إما حقيقي، وهو ما لا يحتاج في الاتصاف بالوَاحِدَةِ إلى الوساطة في العروض، وبعبارة أخرى، ما هي وصفه بحاله لا بحال متعلقه،^٢ وإما غير حقيقي، وهو بخلافه. ثمَّ الحقيقي إمَّا ذات له الوحدة أم لا، بل نفس الوحدة العينية، لا مفهومه الذَّهني العنواني. الثاني، هو الواحد بالوحدة الحقة التي هي حق الوحدة، كالحق الواحد حَقَّتْ كلمته. والاول إمَّا واحد بالخصوص، وإمَّا واحد بالعموم. والواحد^٦ بالعموم إمَّا واحد بالعموم بمعنى السَّعة الوجودية، وإمَّا واحد بالعموم المفهومي. وهو إمَّا نوعي أو جنسي أو عرضي على مراتبها. والواحد بالخصوص إمَّا غير منقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً، وإمَّا منقسم. وغير المنقسم إمَّا نفس مفهوم الوحدة ومفهوم^٩ عدم الانقسام، وإمَّا غيره. والثاني إمَّا وضعي، وإمَّا مفارق. والمفارق إمَّا مفارق محض، وإمَّا متعلق بالجمع. والمنقسم إمَّا منقسم بالذات، وإمَّا منقسم بالعرض. والواحد الغير الحقيقي إمَّا واحد بالنوع أو بالجنس أو بالكيف إلى آخر أقسامه. فإلى أقسام الوحدة اشرنا^{١٢} بقولنا: «وَوَحْدَةٌ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ وَمَفْهُومُهَا يَعْلَمُ مِنْ مَفْهُومِ الْوَاحِدَةِ الْغَيْرِ الْحَقِيقِيَّةِ كَمَا سَبَقَ فِي النِّظَمِ، أَوْ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ إِذْ رِ مَادَرَوَاهُ أَوَّلِيهِمَا أَيْ الْحَقِيقِيَّةُ بِحَقَّةٍ، أَيْ إِلَى وَاحِدَةٍ حَقَّةٍ وَغَيْرِهَا قَسَمَهَا أَصْحَابُنَا أَوْلُو النَّهْيِ، أَيْ أَوْلُو الْعُقُولِ - عَطَفَ بَيَانٍ - ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى مَفْهُومِهَا بِقَوْلِنَا: «فَالذَّاتُ» أَيْ الْمَهِيَّةُ فِي الْوَاحِدَةِ غَيْرِ الْحَقَّةِ «قَدْ أُخِذَتْ فِي مَفْهُومِ الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ مِنْهَا، أَعْنَى الْوَاحِدِ. وَالْوَاحِدَةُ الْحَقَّةُ بِخِلَافِهَا. أَعْنَى الْوَاحِدِ فِيهَا نَفْسُ الْوَاحِدَةِ. وَالْوَاحِدَةُ نَفْسُ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ الَّذِي لَا مَهِيَّةَ لَهُ وَرَاءَ صِرْفِ ذَاتِهِ وَهِيَ، أَيْ الْوَاحِدَةُ الْحَقِيقِيَّةُ انِّمْ لِلْخُصُوصِ، وَهِيَ الْوَاحِدَةُ الْعَدَدِيَّةُ وَالْعُمُومُ بِحَسَبِ - متعلق بالعموم - الْوُجُودِ، كَحَقِيقَةِ الْوُجُودِ لَا بِشَرَطٍ، وَالْوُجُودُ الْمَبْسُوطُ، وَالْمَفْهُومُ. كَالْوَاحِدَةُ النَّوْعِيَّةُ وَالْجَنَسِيَّةُ وَالْعَرْضِيَّةُ.

* وَذُو الْخُصُوصِ الْعَدَدِيّ، أى الواحد بالخصوص، الذى يقال له الواحد بالعدد - وانما غيرنا السياق فى النظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للاشارة الى عدم الفرق، وان أقسام احدهما بحسب اقسام الآخر بلانفاوت - مِنْهُ مَا كَمَبَدِءِ الْأَعْدَادِ كَانَ مِنْهُمَا * مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فِقْطٌ، أى الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد، وهو مفهوم الوحدة التى هى مبدء الأعداد، وهو عدم الانقسام، فهو فى المفاهيم آية الوحدة الحقة فى الحقائق؛ * وَمِنْهُ : أى من الواحد بالخصوص، ما أى واحد التوضيى زاد، أى زاد موضوعه المفهوم الآخر وراء مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وكان من ذوات الأوضاع، كَالنَّقْطِ؛ * وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ، أى منه ما زاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً، كالعقل والنفس. ثم هذه الثلاثة مشتركة فى ان موضوعها لا يقبل القسمة من حيث ذات المعروض، كما لا يقبلها الكل من حيث العارض الذى هو الوحدة. وَمِنْهُ مَا، أى واحد * مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَفْتَسِمَ بخلاف سوابقه من اقسام الواحد بالعدد، وهو قسمان. اذ * قَابِلُهُ : أى قابل الاقسام الوهمى لا الفكى، فانه يعدم المقدار بالذات مقداراً واحداً : وَإِنْ * يَقْبَلُهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ الطَّبِيعِىِّ الْوَاحِدِ زُكَيْنَ. وانما قلنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد، مما يحل فى الجسم، كاللباى وغيره : مما يقبل القسمة بالعرض. وكذا الصورة الواحدة، بل الهوى الواحدة، فانها ايضاً يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار. نعم تقبل الفكى بذاتها، وَلَيْسَتْ هى مرادة.

* وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةِ مَا، أى وحدة * واسطة العروض - مفعول مقدم - لَيْسَ مُعَدِّمًا، كما فى زيد وعمرو، فانها واحد فى الانسان، وكما فى الانسان والفرس. فانها واحد فى الحيوان. فالانسان واحد حقيقى، واسطة فى العروض لوحدة زيد وعمرو، وكذا الحيوان واحد حقيقى واسطة فى العروض لوحدة الانسان والفرس. فالوحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله، ولزيد وعمرو وصف لهما بحال متعلقهما. وهكذا فى سائر اقسام الوحدة الغير الحقيقية. وهى * تَجَانُسُ تَمَازُلُ تَسَاوَى * تَشَابُهُ تَنَاسُبُ تَوَازَى

«إِنْ وَحَّدَ الشَّيْئَانِ جِنْسًا نَظَرَ إِلَى التَّجَانُّسِ، وَنَوْعًا نَظَرَ إِلَى التَّمَاثُلِ، وَقَسَّ عَلَيْهِمَا
 * كَمَا وَكَيْفًا نِسْبَةً وَوَضَعًا فَالْلَفَّ وَالنَّشْرَ مَرْتَبًا. * وَوَاحِدٌ بِالنَّوْعِ، كَزَيْدٌ وَعَمْرٍو،
 غَيْرُ الْوَاحِدِ النَّوْعِيِّ كَالْإِنْسَانِ. * فِي مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ أَيْضًا مَرْعًى. فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَخْتَلَطَ ٣
 عَلَيْكَ الْأَمْرُ. فَالْوَاحِدُ بِالْجِنْسِ، كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ، غَيْرُ الْوَاحِدِ الْجِنْسِيِّ كَالْحَيَوَانِ،
 وَالْوَاحِدُ بِالْعَرَضِ غَيْرِ الْعَرَضِيِّ.

غُرُرٌ فِي الْحَمْلِ

- مهدنا أولاً انّ الهوية التي هي اتحاد ما، وهي مقسم للحمل ، من العوارض
- ٣ الذاتية للوحدة، فهي من متعلقات الوحدة، والغيرية التي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه ، بأن يقال الغيران اما متقابلان او متخالفان او متماثلان، من العوارض الذاتية للكثرة، ومن متعلقاتها . فقلنا : * بـكثـرةٍ تـعلـقتْ غـيرِيَّةٌ * كـذاك بـالـوحدـةِ تـعلـقتْ
- ٦ هـوهُويَّةٌ هـذـى ، اى الهـوهُويَّةُ، هـيَ الحـمـلُ . ان قلت : الهـوهُويَّةُ اتـحـادـما، فيشـمـل التجانس والتماثل وغيرهما من اقسام الواحد الغير الحقيقي ، فلم خصصتها بالحمل ؟ قلت :
- اولاً، التعارف قد خصص الحمل بالاتحاد في الوجود؛ والا فهو مساو للهوهُويَّة. وفي النظم
- ٩ ايضاً اطلقنا جهتي الوحدة والتكثر. وثانياً نقول: لو اتبعنا المشهور ، فالهـوهُويَّة هنا لـيـسـت بمعناها الاعم . وفيه ، اى في الحمل ، اعتـبـر * جـهـتـي الـوحدـةِ والتـكثـرِ .
- تَقْسِيمٌ : * الحـمـلُ بِالدَّائِيَّةِ الْاَوَّلَى وَصِفٌ * مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومِ
- ١٢ عُرِفَ ؛ اى مفاده انّ الموضوع نفس مفهوم المحمول ، ذاتاً ومهيّة ، لا وجوداً فقط ، كما في الحمل الشائع، ولكن بعد أن يلحظ نحو من التغير، كتغير الاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود، وملاحظة الشيء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، او يمكن أن يسلب عن نفسه
- ١٥ وملاحظته لا كذلك، بل كما هو هو، كقولهم في مبحث المهيّة: الانسان من حيث هو انسان انسان لا غير، وفي مبحث الجعل: ما جعل الشمس مشمسا ، بل جعل موجوداً، فان الشمس مشمس في ذاته ، اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال ، كما قلنا:
- ١٨ * فـيـكـلُ مَفْهُومٍ وَاِنْ لَيْسَ وَجـيـدٌ ، و لا يـعـتـبـر و جـودـه ، * فـنـفـسـه — مفعول مقدم —
- بِالْاَوَّلَى مِنَ الْحَمْلِ مَا — نافية — فـيـقـدُ . و انما سمي ذاتياً اذ لا يجري الا في الذاتيات ،
- واولياً لكونه اولي الصدق والكذب . * و بـالـصّـنـاعـي الشائع الحـمـلُ صِفـاً ، * و بـاتـحـادٍ
- ٢١ فِي الْوُجُودِ عَرَفَ . الفعلان مؤكدان بالتون الخفيفة. ففاد هذا الحمل هو ان الموضوع

والمحمول متحdan في مقام الوجود، مثل «الضاحك كاتب»، فانها وجوداً واحداً، واما مفهوماً وذاتاً، فاین احدهما من الآخر؟ ووجه التسمية ظاهر.

تَقْسِيمٌ آخَرُ: * وَبِالْمُوَاطَاةِ وَالِاشْتِقَاقِ - على حذف المضاف - فُهِ، اى

انطق. * وَذَلِکَ، اى حمل المواطة، هو الھُوهُوُ سمه؛ وذا، اى حمل الاشتقاق، ذُو هُوْسِمُهُ، اى علامته.

تَقْسِيمٌ آخَرُ: * بَتِّيَّةٌ - بالنصب على طريقة الحذف والايصال - وَغَيْرَهَا

وَمُرْكَبَةٌ * بِسِطَّةٍ هَلِيَّةٌ، اى قضية هي مطلب «هل» مُنْشَعِبَةٌ. وتقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بنية وغير بنية، والى هلية بسيطة ومركبة.

اعلم ان القضية مشتملة على عقدين: عقد الوضع وعقد الحمل. فاذا قلت: «كل

انسان ضاحك»، كان معناه كل شيء صدق عليه الانسان صدق عليه الضاحك. فاذا كان لموضوعها افراد محققة يصدق عليه عنوان الموضوع، كانت بنية. وإذا كان افراد

موضوعها تقديرية غير محققة، كانت تقديرية وغير بنية؛ مثل «كل معدوم مطلق لا يخبر

عنه»، و«كل شريك الباري ممتنع»، و«كل اجتماع النقيضين محال». فأمثال هذه القضايا في

قوة شرطية غير محققة الطرفين؛ فلاوضع مقدم فيها، اى: كل ما لو تقررو صدق عليه

المعدوم المطلق، ونظائره، كان كذا. لكن لم يصدق انه تحقق جزئيات، وصدق

عليها هذه العنوانات. والھلية البسيطة مايجاب به عن السؤال بهل البسيط عن وجود شيء.

والھلية المركبة مايجاب به عن السؤال بهل المركب عن حالته. * وَفِي بَسِطَةٍ مِّنَ

الْهَلِيَّةِ * لَانْجَرِيْنْ قَاعِدَةُ الْفَرَعِيَّةِ، بأن تقول في البسيطة ايضاً ثبوت شيء، هو

الوجود، لشيء، هوالمهية، فهو فرع ثبوت المثبت له، أعنى المهية. فننقل الكلام الى هذا

الثبوت، فيكون فرع ثبوت آخر لها، وهكذا، فيلزم التسلسل. وهذا لزم من ان يكون مفاد

البسيط ثبوت شيء لشيء، وليس كذلك. * لِأَنَّهُمَا، اى البسيطة، ثُبُوتُ شَيْءٍ قَدْ

بَدَتْ، لان الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية، والمهية ليست أمرا

متحققا بدون الوجود، حتى يكون ثبوت شيء لشيء. * وَهِيَ، اى القاعدة، لِيَكُونَ

الشئ شئاً قد حوت ، لالكون الشئ. وهذا طريقة صدر المتألهين - قدس سره - في دفع هذا الاشكال. واما غيره فقد ضاق عليهم المجال ، ولم يجدوا مخلصاً.

٣ * وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِئْزَامٍ - الظرف نائب الفاعل - والمبدل هو المحقق الدواني.

فقال ثبوت شئ لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ، اى ولو بهذا الثبوت الثابت . فلاستلزام غير مُستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت ، بخلاف الفرعية . * أَوْ خُصِّصَتْ بِمَاعِدَا البسيطة عَقْلِيَّةُ الاحكام - من اضافة الصفة الى الموصوف - مع ان الاحكام العقلية لاتخصص . والمخصص هو الامام . واما القول المنصور فهو تخصص .

* وَقِيلَ ، والقائل هو السيد المدقق ، مبدءً أى مبدء اشتقاق الوجود ، وهو الوجود ،

٩ وَلَوْ ذِهْنًا فَقَدْ . اى ليس للوجود فرد خارجى ولا ذهنى ، حتى يقوم بالمهيّة ، ولو

قياماً ذهنياً ؛ ويكون من باب ثبوت شئ لشيء ؛ بل مناط مَوْجُودِيَّة الشئ ان * مَفْهُوم

مَوْجُودٍ مَعَ الشئ ، اى المهيّة ، اتّحد . فهذا القول مع القول باصالة الوجود في

١٢ شقاق . فنحن نقول : المهيّة متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقى ، وهو يقول : متّحدة مع

المفهوم ، لا مفهوم المبدء ، اذ لا فرد ذهنى ايضاً له ، بل مع مفهوم المَوْجُود . وكما نقول

نحن : المهيّة لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها ، كانت متّحدة مع الوجود ، ولو كان شئ يحاذيها

١٥ لم تكن متّحدة ، بل منضمّة الى الوجود ، فاتّحادهما من لامتحصليتها بذاتها ، يقول هو :

لما لم يكن للوجود فردٌ ، لا خارجاً ولا ذهنياً ، فلاحيثيّة تقيديّة خارجيّة ولاذهنية فى المهيّة ،

بل مناط المَوْجُودِيَّة اتّحاد المهيّة مع مفهوم الوجود . ولكن أين البَيضاء مِنَ الحَرَباءِ !

غُرِّرَ فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

* قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلٌ: كما اشرنا اليه سابقاً، * عَرَفَهُ أَصْحَابُنَا

الْأَفَاضِلُ * بِمَنْعٍ جَمْعٍ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتَ * مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنِ تَوَحَّدَتْ - ٣

هذا الفعل صفة للثلاثة - أى فى محل واحد، من جهة واحدة، فى زمان واحد. فبقيد وحدة

المحل: دخل مثل تقابل السّواد والبياض المجتمعين فى الوجود فى محلّين. وبقيد وحدة الجهة،

دخل مثل تقابل الابوة والبنوة المجتمعين فى واحد من جهتين. وبقيد وحدة الزّمان، دخل ٦

تقابل المجتمعين فى زمانين. وتنوين جمع عوض عن المضاف اليه، أى الغيرين، لان التقابل نوع

من الغيرية. فحينئذ خرج التماثل من التعريف، لان التماثل، وان كان بوجه من الغيرية، لكن

جهة الاتحاد والهوية عليه اغلب. أونقول: تنكير جمع للنوعية، أى التقابل امتناع نوع ٩

اجتماع فى المتخالفين. وذلك النوع اجتماع متغايرين فى المهية.

* إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ. - اشارة الى وجه الحصر المشهور: انهما اما وجوديان

واما أحدهما وجودى والآخر عدى، الى آخر ما قالوا - * إِنْ عَقِيلًا مَعًا. فهما مضافان. ١٢

* وَدُونَهُ، أى ان كان المتقابلان وجوديين، ولم يكن أحدهما معقولا بالقياس الى الآخر،

فهما ضدّان بِالْحَقِيقِ صِفٍ: أى صِف الضدين بالحقيقين * مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ بَيْنَهُمَا،

كالسّواد والبياض، ولا مَعَهَا، أى لامع غاية البعد، أَضِيفُ، أى انسب الضدين * لِشُهْرَةٍ، ١٥

وقل ضد مشهورى: كَأَحْمَرٍ وَأَقْتَمَ، حَيْثُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ. هذا كلّهُ اذا

كانا معاً وجوديين.

* وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِيُّ الْعَدَمِيُّ * فَمَا، أى تقابل، اَعْتَبَرَتْ فِيهِ قَابِلِيَّةٌ ١٨

فى موضوعه * لِمَا انْتَفَى 'فَعْدَمٌ' وَقِنِيَّةٌ. وفى كتب الحكمة كثيراً ما يعبر عن العدم والملكة

بالعدم والقنية وهى - بضم القاف وكسر ها - اصل المال وما يقننى. ثم اشرنا الى قسمي

العدم والملكة بقولنا: * فَإِنْ قَبُولًا اَعْتَبَرَتْ مُرْسَلًا، أى مطلقاً فى الوقت، أى سواء ٢١

كانت قابليّة موضوع العدم للملكة * فِي الْوَقْتِ ، كعدم اللّحية في الكوسج ، أولاً في الوقت ،
نَوْعاً ، أى وسواء كانت القابليّة نوعاً – ومثال هذين القسمين ما في النظم – أَوْ جِنْساً
٣ عَلاً ، كعمى العقرب ، * كَآنَ تَقَابِلَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ حَقِيقِيّاً فَأَلْحَقْنَ بِهِ ، أى بتقابل العدم
والمملكة ، * مُرُودَةً وَنَحْوَهَا مِنْ أَعْدَامٍ فِي غَيْرِ الْوَقْتِ ، وَكَعْمَى فِي الْأَكْمَةِ وَغَيْرِهِ ، ممّا قابليّته
بحسب النوع ، لا بحسب الشخص . * وَإِنْ قَبُولُ خُصٍّ بِالشَّخْصِ ، ولا يعتبر النوع
٦ وَالْجِنْسِ ، وَمَا * فِي الْوَقْتِ ، ولا يعتبر قبول في غير الوقت ، فتقابل العدم والمملكة لِلْمَشْهُورِ
قَدْ كَانَ انْتَمَى . ثُمَّ ذَكَرْنَا وَجْهَ تَسْمِيَتِهِ بِالْمَشْهُورِ ، * فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ ،
لا المعنى الأوّل ، فإنه شيء يعرفه الخواص ، والتعميم عنهم . * ، وَهُوَ اصْطِلَاحُ قَاطِيعُورِ يَاسِ
٩ يَعْنِي أَنَّ الْمُنْطَقِيَّيْنِ فِي مَبْحَثِ الْمَقُولَاتِ الْعَشْرَ اصْطَلَحُوا عَلَيْهِ ، تَسْهِيلاً لِلْمَتَعَلِّمِينَ . * وَمَا ،
أى تقابل وجوديّ وعدميّ الْقَبُولِ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ ، فهو * بِالسَّلْبِ وَالْإِنْجَابِ
عَنْهُمْ اُسْتَهْرَ .

الفريدة السابعة
فى
العلّة والمعلول

غُرِّرَ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

- * إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا مطلقاً ، صدوراً أو قواماً ، تاماً أو ناقصاً ،
 ٣ * فَعِلَّةٌ . وَالشَّيْءُ الْمُنْفَرِدُ مَعْدُولاً يُرَى . * فَمِنْهُ - الضميرُ عائد إلى المَوْصُول -
 نَاقِصٌ ، وَمِنْهُ مَا اسْتَقْلَلَ ، * وَمِنْهُ خَارِجٌ ، وَمِنْهُ مَا دَخَلَ . وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَيْهَا
 بِقَوْلِنَا : * فَالْعُنْصُرُ الصُّورِيُّ - أمّا على سبيل التعداد ، أو بحذف العاطف ، وكذا فيما بعده ،
 ٦ ونظائره كثيرة - لِلْقِيَامِ كما يطلق عليها علل القوام ، * وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِ التَّمَامِيِّ . * وَمَا
 لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ * فَعَايَةِ . وَمَا بِهِ ، أَيْ مَا بِسَبَبِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ ، فَفَاعِلٌ .
 ثُمَّ لِلْفَاعِلِ أَقْسَامٌ : وَهِيَ * بِالطَّبْعِ ، أَوْ بِالْقَسْرِ - كلمة «أَوْ» فيه وفي قرائنه للتنويع -
 ٩ أَوْ بِالْقَصْدِ ، أَوْ * بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ - فَمَارِعَ مَارَعَوْا - * أَوْ بِالتَّجَلِّيِّ ، ثُمَّ
 بِالْعِنَايَةِ ، * أَوْ بِالرِّضَا . فَادْرُوا ، يَا أُولِي الدَّرَايَةِ !

- ثُمَّ أَشْرْنَا إِلَى وَجْهِ ضَبْطِ يَسْتَنْبِطُ مِنْهُ تَعَارِيفُهَا : مَلَخَّصُهُ أَنَّ الْفَاعِلَ ، أَمَّا أَنْ يَكُونَ
 ١٢ لَهُ عِلْمٌ بِفَعْلِهِ ، أَوَّلًا . وَالثَّانِي أَمَّا أَنْ يَلْتَمِمْ فَعْلَهُ طَبْعُهُ ، فَهُوَ الْفَاعِلُ بِالطَّبْعِ ، أَوَّلًا ، فَهُوَ الْفَاعِلُ
 بِالْقَسْرِ . وَالْأَوَّلُ ، أَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ فَعْلُهُ بِإِرَادَتِهِ ، فَهُوَ الْفَاعِلُ بِالْجَبْرِ ، أَوْ يَكُونَ ، فَمَّا أَنْ
 يَكُونَ عِلْمُهُ بِفَعْلِهِ مَعَ فَعْلِهِ ، بَلْ عَيْنُهُ ، وَيَكُونَ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ هُوَ عِلْمُهُ السَّابِقُ بِفَعْلِهِ أَجْمَالًا
 ١٥ لَا غَيْرَ ، فَهُوَ الْفَاعِلُ بِالرِّضَا ؛ أَوَّلًا ، بَلْ يَكُونَ عِلْمُهُ بِفَعْلِهِ سَابِقًا ، فَمَّا يَقْرُنُ عِلْمُهُ بِالذَّاعِي
 الزَّائِدُ فَهُوَ الْفَاعِلُ بِالْقَصْدِ ؛ أَوَّلًا ، بَلْ يَكُونَ نَفْسُ الْعِلْمِ فَعْلِيًّا مَنْشَأً لِلْمَعْلُولِ ، فَمَّا أَنْ يَكُونَ
 ذَلِكَ الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ زَائِدًا عَلَى ذَاتِهِ ، فَهُوَ الْفَاعِلُ بِالْعِنَايَةِ ؛ أَوَّلًا ، بَلْ يَكُونَ عَيْنُ عِلْمِهِ بِذَاتِهِ
 ١٨ الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ ، وَذَلِكَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَجْمَالِيُّ بِالْفِعْلِ فِي عَيْنِ الْكَشْفِ التَّفْصِيلِيِّ ، فَهُوَ الْفَاعِلُ
 بِالتَّجَلِّيِّ . وَيُقَالُ لَهُ الْعِنَايَةُ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى ، بِقَوْلِنَا : * إِذَا الْفَاعِلُ أَمَّا مَعَ عِلْمٍ بِفَعْلِهِ ، أَوْ
 بِإِلَاعِلْمٍ ، وَهُوَ ، أَيْ الْفَاعِلُ بِإِلَاعِلْمٍ * لِيَطْبَعَهُ لَا تَمَّ فَعْلُهُ ، أَوَّلًا يَلْتَمِمْ فَعْلَهُ لَطَبْعِهِ .
 ٢١ * فَذَانِ الْأَوَّلَانِ ، أَيْ بِالطَّبْعِ وَبِالْقَسْرِ ، وَالْفَاعِلُ الْعَالِمُ بِفَعْلِهِ ، إِنَّ * وَجُودُ الْأَفْعَالِ

- بِهَا مُتَعَلِّقُ الْعِلْمِ زُكِّنَ * فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرَّضَا قُصِدَ ؛ * وَإِنْ وُجُودُ الْفِعْلِ
 عِلْمًا لِلْفَاعِلِ بِهِ مَا وَجِدَ ، * وَلَا كَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ عَنْ عِلْمِهِ بِفَعْلِهِ سَابِقًا ، كَمَا
 ۳ كَانَ كَافِيًا فِي الْفَاعِلِ بِالرَّضَا ، فَهَذَا مَطْوًى هُنَاكَ بِقَرِينَةِ الْمَقَابِلَةِ * بَلْ عُلِمَ الْمَعْلُولُ قَبْلَ
 الْعَمَلِ ، * فَالْقَصْدُ ؛ أَي فاعِلٍ بِالْقَصْدِ ؛ اخْتَصَرْنَا إِذِ الْقَصْدُ مَعْلُومٌ . وَلَكِنْ إِنْ يُقَرَّنُ
 الْعَالَمُ أَوْ عِلْمُهُ أَوْ فَعْلُهُ بِدَاعٍ زِيدَ مَعَ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ الْعَالَمُ السَّابِقُ الْعِلْمُ الْمَقَارَنُ لِلدَّاعِي
 الزَّائِدِ ، مُصَاحِبٌ * ارَادَةُ وَدُونَهَا ، أَي وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَعْلُ الْفَاعِلِ الْعَالَمُ بِارَادَتِهِ ، الْجَبْرُ
 وَقَعَ ؛ أَي فاعِلٍ بِالْجَبْرِ ؛ * بِإِلَاقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالْدَّاعِي ؛ أَي مَعَ الدَّاعِي . * فَإِنْ * قَدْ زِيدَ
 عَلَى ذَاتِهِ عِلْمُهُ السَّابِقُ بِفَعْلِهِ تَفْصِيلًا ؛ حَالُ كَوْنِهِ فَعْلِيًّا مَنْشَأَ لَوْجُودِ الْمَعْلُومِ ؛ فَالْفَاعِلُ عِنَايَةً
 ۹ قَمِينَ وَحَقِيقٌ . * وَإِنْ يَكُنْ عِلْمُهُ السَّابِقُ بِالْفِعْلِ التَّفْصِيلِي الْفَعْلِي عَيْنًا لِدَاثِ الْفَاعِلِ ،
 فَسَمِ تَجَلِيًّا ، أَي الْفَاعِلُ فاعِلٌ بِالتَّجَلِي * فِي عِلْمِهِ - مِنْ إِضَافَةِ الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَفْعُولِ -
 أَي فِي الْعِلْمِ بِذَاتِهِ الْعِلْمُ بِفِعْلٍ ؛ أَي بِفَعْلِهِ ، طَوِيًّا ، أَي عِلْمُهُ السَّابِقُ التَّفْصِيلِي بِفَعْلِهِ
 ۱۲ مَنْطَوًى فِي عِلْمِهِ بِذَاتِهِ ؛ انْطَوَاءُ الْعُقُولِ التَّفْصِيلِيَّةِ فِي الْعَقْلِ الْبَسِيطِ الْإِجْمَالِي . وَهَذَا هُوَ الْعِلْمُ
 الْإِجْمَالِي فِي عَيْنِ الْكَشْفِ التَّفْصِيلِي ، لَا كَمَا فِي الْفَاعِلِ بِالرَّضَا ، لِأَنَّ الْعِلْمَ السَّابِقَ بِالْفِعْلِ لَمْ يَكُنْ
 تَفْصِيلِيًّا . بَلِ الْعِلْمُ بِالذَّاتِ عِلْمٌ إِجْمَالِي بِالْفِعْلِ سَابِقٌ عَلَيْهِ ؛ وَأَمَّا الْعِلْمُ التَّفْصِيلِي بِالْفِعْلِ فَعَيْنُ
 ۱۵ الْفِعْلِ ؛ وَلَا كَمَا فِي الْفَاعِلِ بِالْعِنَايَةِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ ، لِأَنَّ الْعِلْمَ التَّفْصِيلِي بِالْفِعْلِ ، وَإِنْ كَانَ
 سَابِقًا عَلَيْهِ هُنَاكَ . إِلَّا أَنَّهُ زَائِدٌ عَلَى الذَّاتِ .

* ارَادَةُ طَبَعٌ إِذَا مَا - زَائِدَةٌ - سُخِّرَا - مَبْنِيٍّ لِلْمَفْعُولِ - لِلتَّغْيِيرِ فَالْفَاعِلُ

- ۱۸ تَسْخِيرًا يُرَى . فَالطَّبِيعَةُ الْمُسَخَّرَةُ تَحْتَ النَّفْسِ ، مَعَ كَوْنِهَا فَاعِلًا بِالطَّبَعِ لِلْجَذْبِ
 وَالدَّفْعِ وَالْإِحَالَةِ وَنَحْوِهَا . وَالنَّفْسُ الْفَاعِلَةُ بِالْإِرَادَةِ وَالْقَصْدِ ، إِذَا لَوْحَظْنَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ
 هَذِهِ مُسَخَّرَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى ؛ وَتِلْكَ بِأَمْرِ النَّفْسِ ، بَلِ الْكُلُّ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى ؛ كَانَتَا فَاعِلَيْنِ بِالتَّسْخِيرِ .

غُرِّرَ فِي أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَى أَيْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

- * فِي الْأَوَّلِ ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَاءُهُ ، السَّادِسُ مِنْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ عِنْدَ التَّعْدِيدِ ، وَهُوَ الْفَاعِلُ
 ٢ بالتَّجَلِّي ، ذُو رِوَايَةٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ ، أَوْ ذُو سَقَايَةٍ لِلْعَقْلِ بِمَاءِ حَيَاةِ الْمَعْرِفَةِ . قَالَ فِي الْقَامُوسِ :
 « رَوَى الْحَدِيثَ يَرَوِي رِوَايَةً ، وَتَرَوَاهُ بِمَعْنَى ، وَهُوَ رِوَايَةٌ لِلْمُبَالِغَةِ ، وَالْحَبْلِ ، فَتَلَهُ فَارْتَوَى ،
 وَعَلَى أَهْلِهِ وَلَهُمْ ، أَتَاهُمْ بِالْمَاءِ ، وَعَلَى الرَّحْلِ ، شَدَّهُ عَلَى الْبَعِيرِ لئَلَّا يَسْقُطَ ، وَالْقَوْمَ ، اسْتَقَى لَهُمْ »
 ٦ انْتَهَى . وَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِ أَنَّ الرِّوَايَةَ مَصْدَرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكُلِّ .
- * وَهُوَ ، أَيْ الْأَوَّلُ تَعَالَى ، لَدَى الْمَشَاءِ ، فَاعِلٌ بِالْعَيْنَايَةِ ، لَأَنَّهُمْ قَائِلُونَ
 بِالْعِلْمِ السَّابِقِ عَلَى الْإِبْجَادِ الْمُنْشَأِ لَهُ ، وَهُوَ الصُّورُ الْمُرْتَسِمَةُ الَّتِي هِيَ ، عَلَى رَأْيِهِمْ ، عَوَارِضُ
 ٩ الذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ . * وَلَكِنَّهُ تَعَالَى عِنْدَهُمْ ، أَيْ عِنْدَ الْمَشَاءِ ، لِصُورٍ عِلْمِيَّةٍ عَوَارِضًا - الْآلِفُ
 لِلْإِطْلَاقِ - فَاعِلٌ بِالرِّضَا ، لِأَنَّ الْعِلْمَ بِذَلِكَ الْفِعْلِ ، أَعْنَى الصُّورِ ، عَيْنُهُ .
- * وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِيِّ ، لِكُلِّ ، أَيْ لِكُلِّ فِعْلٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ ، إِذَا كَلَّ
 ١٢ عِنْدَهُ هَذِهِ ، أَوْ لِكُلِّ مِنْهَا وَمِنَ الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ الْقَائِمَةِ بِذَوَاتِهَا ، أَعْنَى الْمَثَلِ النُّورِيَّةِ . وَكُونُهَا
 عَوَارِضٌ حِينَئِذٍ مُشَاكِلَةٌ لِقَوْلِ خَصْمِهِمْ ، أَوْ تَسْمِيَةٍ بِاسْمٍ لَازِمِهَا الْإِنْتِزَاعُ ، أَعْنَى الْعِلْمِ
 الْمَصْدَرِيِّ ، فَاعِلٌ بِالرِّضَا . هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِالظَّرْفَيْنِ عَلَى التَّنَازُعِ .
- * وَمُتَكَلَّمٌ ، كَالْمُعْتَزَلِيِّ ، بِدَاعٍ - مُتَعَلِّقٌ بِكَلِمَةِ « قَالَ » - زَيْدٌ قَدْ - قَالَ لَفِعْلِ اللَّهِ ،
 ١٥ حَيْثُ إِنَّهُ مُعْتَلِّلٌ بِالْأَغْرَاضِ الزَّائِدَةِ ، عَلَى رَأْيِهِ ، قَصْدًا قَدْ - قَصْدٌ ، أَيْ هُوَ تَعَالَى عِنْدَهُ
 فَاعِلٌ بِالْقَصْدِ .

غَرَّرُ فِي أَنَّ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ

فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ

٣ * وَبِالرَّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّي إِذْ - تَوْقِيتِيَّة - فَطَرَ: امَّا مَبْنِي لِلْفَاعِلِ أَوْ لِلْمَفْعُولِ ،
* يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ - هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْفَعْلَيْنِ - وَكَذَا الْقَوَى ' ، عَلَى أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ ،
تُنَشِئُ النَّفْسُ الصُّورَ الْجَزْئِيَّةَ الْعِلْمِيَّةَ .

٦ امَّا كَوْنُ النَّفْسِ فَاعِلًا بِالرَّضَا ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصُّورِ ، فَظَاهِرٌ ؛ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقَوَى ،
فَلَا تَعْلَمُ النَّفْسُ بِهَا ، لَوْ لَمْ يَكُنْ نَفْسٌ وَجُودُهَا ، كَانَ صُورِيًّا ؛ فَصُورُهَا امَّا فِي النَّفْسِ
فَكَانَتْ كَلْتِيَّةً ، وَهِيَ فَعْلَتُهَا ، وَاسْتَعْمَلَتْهَا جَزْئِيَّةً ، وَامَّا فِي ذَوَاتِهَا ، فَانْتَقَشَ صُورُهَا فِيهَا
اسْتِعْمَالٌ لَا بَدْءَ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ ، وَمَا بِهِ الْاسْتِعْمَالُ ؛ فَتَنْقَلُ إِلَيْهِ الْكَلَامُ وَهَكَذَا . وَابْضًا كَيْفَ تَكُونُ
عَالِمَةً بِذَوَاتِهَا ، وَهِيَ جِسْمَانِيَّةٌ ، وَجُودُهَا لِلْمَادَّةِ ؟ وَامَّا فِي آلَاتٍ أُخْرَى ، وَلَا آلَةَ أُخْرَى ، مَعَ أَنَّهُ
يَنْقَلُ الْكَلَامُ إِلَيْهَا .

١٢ وَامَّا كَوْنُهَا فَاعِلًا بِالتَّجَلِّي ، فَلَانْهَا ، لَمَّا كَانَتْ بَسِيطَةً جَامِعَةً لِجَمِيعِ شُؤْنِهَا وَقَوَاهَا ،
فَتَعْلَمُ مِنْ ذَاتِهَا جَمِيعَهَا بِوُجُودِ وَاحِدٍ بَسِيطٍ ، عِلْمًا مُتَقَدِّمًا عَلَى وَجُودَاتِهَا الْمُتَكَثِّرَةِ وَعَلَى
عِلْمِهَا بِهَا بَعَيْنٌ وَجُودَاتِهَا الْفَعْلِيَّةُ .

١٥ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا الْعِلْمُ بِذَلِكَ الْعِلْمِ * وَبِتَوَهُمٍ لِسَقْطَةِ ، حَالُ كَوْنِ الْمُتَوَهُمِ ، عَلَى
* جِدْعٍ عَالٍ عَيْنَايَةً سَقُوطٌ فُعِلَا - بِالْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ - فَانْ هَذَا الْعِلْمُ التَّوَهُمِيُّ ، بِمَجْرَدِهِ
وَمَحْضِ تَخِيلِ السَّقُوطِ ، بِالْأَرْوِيَّةِ وَتَصْدِيقِ بَغَايَةِ ، مَنْشَأُ لِلْفَعْلِ الَّذِي هُوَ السَّقُوطُ . وَبِالْقَصْدِ

١٨ كَالْمَشْيِ فَعَلَ - الْكَافُ هُنَا وَفِيهَا بَعْدَ اسْمِيَّةٍ - لِعِلْمِ حَدِثِ لِلْنَفْسِ * مَعَ مَا عَلَيْهَا ،
أَيَّ عَلَى النَّفْسِ ، زَيْدَ مِنْ بَوَاعِثٍ وَاعْرَاضٍ . وَبِالطَّبْعِ كَالصَّحَّةِ فَعَلَ . فَالنَّفْسُ فِي
مَرْتَبَةِ الْقَوَى الطَّبِيعِيَّةِ ، فَاعِلٌ بِالطَّبْعِ ، لِكُونِهَا مُتَصَفَّةً بِصِفَاتِهَا أَيْضًا ، كَمَا بِصِفَاتِ الرُّوحَانِيِّينَ

فِي مَرْتَبَةِ أَعْلَى ؛ فَيَصْدُرُ أَعْمَالُ الْجَذْبِ وَالْإِمْسَاكِ وَالْهَضْمِ وَغَيْرِهَا عَنْهَا عَلَى مَجْرَى الطَّبِيعِيِّ . ٢١

- و بِالْقَسْرِ الْعِلَالُ فَعَلَتْ. إفادة الحرارة الغريبة الحمائية ، مثلاً ، فعل النفس في مقام نازل ،
 إفادة الحرارة الغريزية فيه ، كما ان الحركة الصَّعُودِيَّة من الطبيعة المقسورة ، والنزوليَّة من
 الطبيعة المخلاة. و* بِالْجَبْرِ مِنْ نَفْسٍ خَيْرَةٍ شَرًّا ، كلطمة اليتيم . حَصَلَ. ٣
- * وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوِّهَا ، لَمَّا دَنَتْ ، حيث انها آية التوحيد ، متعلمة بأسماء
 الحق تعالى 'التنزيهية والتشبيهية' ، لا يشذ من حيطة حكايتها ومظهريتها شيء من الأسماء .
 ٦ فهي عالية في دنوها ، ودانية في علوها ، كل بحسبها . فهي الأصل المحفوظ في القوى ، وعمود
 جميع المراتب ، نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسطية الى القطعية . لاجرم ، * بِأَمْرِهَا
 كُلُّ الْقُوَى قَدْ سُخِّرَتْ . فكانت القوى بالنسبة الى قاهرة النفس عليها ، فاعلات بالتسخير .
 ٩ * تَبَيَّنَ : يتبين به اصطلاح الالهيين ، بما هم الهيتون ، في اطلاق الفاعل ، عَنْ
 اصطلاح الطبيعيين فيه . * مُعْطَى الْوُجُودِ بِاخْرَاجِ الشَّيْءِ عَنْ الِئْسِ الى الِئْسِ ، مهية
 ووُجُوداً ، ومادة وصورة ، فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ ، فاعِلٌ . ولكن * مُعْطَى التَّحَرُّكِ ، الحكيم
 ١٢ النَّطِيعِيُّ قَائِلٌ بِأَنَّهُ فاعِلٌ . فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته ،
 بل انما حرَّك مادة موجودة من حال الى حال . والألهيتون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا ،
 مثل ما يقولون : النجَّار فاعل للسَّيرِ ، والنار للاحراق ، لكن لا بما هم الهيتون . واشيراليه في
 ١٥ الكتاب الالهى بقوله تعالى : « افرأيتم ماتمنون ، أأنتم تخلقونه ، أم نحن الخالقون ؟ » الى
 آخر الآيات الثلاث .

غُرِّرُ فِي الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

- * وَكُلُّ شَيْءٍ فِي فَعْلِهِ غَايَةٌ - مفعول مقدم - مُسْتَتَبِعٌ * حَتَّى فَوَاعِلُ هِيَ
الطَّبَائِعُ. فإذا كانت للطبائع، وهي عديمة الشعور، غايات، كما سنشير إليه، فكيف
لا تكون لمبادئ عالية، والشعور عين ذاتها مهية أو وجوداً؟ * وَالْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا،
كَمَا لَمْ يَكُنْ بِالْكَثَرِ، فَلْيَنْحَسِمَا وَلْيَرْتَفَعَا: * إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ
وَالْعِنَايَةِ الرَّبَّانِيَّةِ - العناية كما سيأتي في مبحث العلم ان شاء الله - هي العلم الفعلي بالنظام
الأحسن، وقد يطلق على الإحكام والاتقان في الفعل، بحيث يترتب عليه مصالح شتى،
كما يقولون: عنايته تعالى في خلق الشيء الفلاني كذا، وهي، بهذا المعنى، من شعب القدرة،
كما أنها، بالمعنى الأول، من أعلى مراتب العلم. ولما كانت الحكمة أيضاً تطلق على المعنى
الثاني، فالعناية هنا بالمعنى الأول - * إِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لْغَايَةٍ. وذانك منافيان مقتضى
هاتين. والغاية * عِلَّةٌ فَاعِلٌ، أي من حيث هو فاعل، بمهيئتها، ولكن * مَعْلُولَةٌ لَهُ
بِإِنْسِيَّتِهَا. وهذا كما يقال أيضاً: العلة الغائية مقدمة على الفعل ذهنًا، مؤخّرة عنه عينًا. ١٢

غُرِّرَ فِي دَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

- فان العبث والجزاف والطبائع والاتفاقات يظن انها بلاغايات . فقلنا: *يَلِيْقُ أَنْ
- ٣ نَذُبَ، أى ندفع، عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ، *إِذْ دُونَ غَايَةٍ يُظَنُّ إِنَّ حَدَثَ. ثم شرعنا في تمهيد مقدمات اولا، ودفع الشك ثانياً، بقولنا: *فَغَايَةٌ فِيمَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ، وَمَا لَا جُلِيَّ الْحَرَكَةُ غَدَتِ مُشْتَرِكَةً. فتستعمل بالمعنيين . ففاعل كل حركة ومبدئها كانه
- ٦ تنحل بفواعل ومبادئ قريب وأقرب وبعيد. ولكل منها ، حيث تحقق ، غاية.
- *فَغَايَةُ الْحَرَكَةِ الْعَامِلَةِ الْمُبَاشِرَةِ لِلتَّحْرِيكِ أَوَّلِيَهُمَا، أَيْ مَا إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ. *وَرُبَّمَا
- هذا، اعنى ما اليه الحركة، محرّكة شَوْقِيَّةٌ غُيِّيٌّ، فاتحد الغايتان، كما *مِنْ حَيْزٍ بِحَيْزٍ سَأَمَّا مِنْ الْأَوَّلِ تُرَدُّ، أَيْ تَنْضَجِرُ مِنْ مَوْضِعٍ، فَتَخِيلُ صُورَةَ مَوْضِعٍ آخَرَ، فَتَشْتَاقُ إِلَيْهِ،
- ٩ فتتحرك نحوه، وينتهى حركتك اليه. فنفس ما اليه الحركة غاية للشوقية ايضاً. *وَرُبَّمَا غَايَتُهَا لَا تَتَّحِدُ بِغَايَةِ الشَّوْقِيَّةِ، كَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ مَكَانًا، وَتَحَرَّكَتَ نَحْوَهُ، لَتَلْقَى فِيهِ صَدِيقًا
- ١٢ وَحِينَئِذٍ *فَغَايَةُ لِقَاةِ الْقُوَّةِ فِي الْعَضَلَةِ، *مِثْلُ غَايَةِ الطَّبَائِعِ دَوَامًا حَاصِلَةً. فتلك القوة كانتها طبيعة جمادية. والطبيعة كانتها قوة محرّكة حيوانية. فكما انّ المتوقع من تحريك الطبيعة حاملها ليس الا الايصال الى ما اليه الحركة ، لا الأشياء الاخر من اغراض ذوى
- ١٥ الشعور، فكذلك المتوقع من القوة المنبثّة في العضلات ليس الا الايصال الى ما اليه الحركة. واما ترتّب غرض آخر، كلقاء صديق ، فهو من اغراض الشوقية .
- فلهذه القوة وللطبائع غايات: * شَوْقِيَّةٌ غَايَتُهَا — مَفْعُولٌ مُقَدَّمٌ — إِنَّ لَمْ تَجِدْ * لَهَا مَقْيِسًا ، أَيْ مَقْيِسًا إِلَى الشَّوْقِيَّةِ، وهو حال من الباطل، فَعِلُّهُ الْبَاطِلُ عُدُوٌّ،
- ١٨ يعنى اذا حرّكت الشوقية نحو غاية ، ولم يصادفها، سمى فعله باطلاً بالنسبة اليها، لا بالنسبة الى العاملة ، لانّها صادفت غايتها. وكونه باطلاً بحسب الاصطلاح، اى مقطوعاً عن الغاية،
- ٢١ حيث قطع طريق وصوله الى الغاية ، لانه لا غاية له، اذ فرق بين كَوْنِ الشَّيْءِ لَا غَايَةَ لَهُ

وبین کونه بحيث يضرب بينه وبين غايته سدّ وحاجز؛ كما انّ قوّة الشجرة بصدد الايصال الى الثمرة، فإذا ضربها البرد، سُمّي ذلك قسراً، لانّ عالم الكون والفساد دار القسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه، لان ان الشجرة خلقت بلا غاية.

۳

* ذُو الْغَايَتَيْنِ، شروع في بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضروري في الاصطلاح، بأن الفعل الذي كان ذا غايتين لمبدئييه القريب والأقرب، لا بأن يكون باطلا بالنسبة الى الشوقيّة، مبدءٌ — خبر كان قدم عليه — بَعِيداً * كَمَا كَانَ لَهُ تَخَيُّلٌ وَحِيداً — حال — * لا مع الْفِكْرِ؛ والا كان فعلاً محكماً مغيباً بغاية فكرية بلا شبهة، فَهُوَ الْعَبَثُ، إنْ غَايَةً لذلك الفعل * مَا هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَايَةً. يعنى يعتبر في العبث أمران: احدهما ان المبدء البعيد له يكون هو التخيل فقط، بلا فكر، وفي هذا الأمر يشاركه اخواته؛ والاخر ان يتطابق الشوقيّة والعاملة في الغاية، بمعنى ما اليه الحركة، وبهذا يفرق عنها، كما قلنا * انْ لَيْسَ، اى ليس منتهى الحركة غاية لها، بل لكلّ منهما غاية على حدة؛ فالتخيل اما وَحْدَةً الْمَبْدِءِ الْبَعِيدِ، اَوْ مَعَ طَبَعٍ يكون مبدء، اَوْ مع مزاج، اَوْ مع خُلُقٍ. فَلَوْ * كَانَ مَعَ الْخُلُقِ، فَعَادِيٌّ. وَفِي * اَوَّلِهَا، اى اول الشقوق، وهوان يكون المبدء البعيد هو التخيل وحده، سُمِّيَ الْفَعْلُ بِالْمُجَازَفِ * كَاللَّعْبِ — الكاف اسمية — بِاللَّحِيَةِ عَادِيٌّ. وَمَا يَبْقَى، وهوان يكون المبدء البعيد هو التخيل مع طبع، او مزاج، فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِيِّ سِمْا — مؤكّد بالنّون الخفيفة — وهذه التي بعد العبث مشتركة في عَدَمِ تطابق الشوقيّة والعاملة في الغاية، بمعنى منتهى الحركة، بل هذا يكون غاية للعاملة، وللشوقيّة شيء آخر. * كَحَرَكَةِ الْمَرِيضِ، مثال لمبدئية التخيل مع المزاج، ۱۸ وَحَرَكَةِ التَّنَفُّسِ، مثال لمبدئية التخيل مع الطبع.

إذا علمت هذه، فاعلم انّ * كُلَّ الْمَبَادِي الثَّلَاثَةِ فِي الْجَمِيعِ، اى جميع الصّور،

تَكُنْتُمْ * غَايَتِهَا؛ اما غاية العاملة، فمنتهى الحركة على كلّ حال، واما غاية الشوقيّة والتخيل، فاللذيد الخيالى والخير الحيوانى، فانّ كلّ فعل نفسانى فله شوق ما وتخيل ما، الا انّ ذلك التخيل ربّما كان غير ثابت، بلى سريع البطلان، او كان ثابتاً، ولكن

۲۱

لم يشعر به ، لان التخيل غير الشعور بالتخيل . لَكِنَّ حَيْثُ مَا ثَبَتَ * مَبْدَءُ فِكْرٍ -
 الاضافة بيانية - غَايَةٌ كَذَا - صفة غاية - اى غاية فكرية ، انْتَفَتْ . والفعل لايجب
 ٢ ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدء له . فلعِبَ الطفل انما يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة الى
 المبدء الفكرى الذى هو منتف فيه ، واما بالنسبة الى المبادئ الموجودة فيه ، فلا . فظهر ان
 الامور المذكورة كلها مغياة بغايات .

٦ قال الشيخ فى الهيات الشفاء: « لانبعاث هذا الشوق علة ما لاحالة ، اما عادة او
 ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى ، واما حرص من القوى المحركة والمحسّ على
 ان يتجدد لها فعل تحريك أو احساس . والعادة لذيدة ، والانتقال عن المملول لذيد ،
 ٩ والحرص على الفعل الجديد لذيد ، أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية . واللذة هى الخير
 الحسى والحيوانى والتخيلى بالحقيقة . وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الانسانى . فاذا كان
 المبدء تخيلياً حيوانياً ، فيكون خيره لاحالة تخيلياً حيوانياً . فليس ، اذن ، هذا الفعل خالياً
 ١٢ عن خير بحسبه ، وان لم يكن خيراً حقيقياً ، اى بحسب العقل » انتهى .

وامّا فى بطلان الاتفاق ، فقد قلنا : * وَلاَ يَسْ فِى الْوُجُودِ الشَّيْءُ الْاِتِّفَاقِى ،
 * إِذْ كُلُّمَا يَحْدُثُ فَهَوَ رَاقٍ وَمَرْتَفَعٌ طَوْلًا * لِعِلَلٍ ، اى الى علل ، بِهَا وَجُودُهُ
 ١٥ وَجَبَ ، لانهاء سلسلة العلل الى واجب الوجود . * يَقُولُ الْاِتِّفَاقُ جَاهِلُ السَّبَبِ
 وجاهل ارتقاء ذلك الشئ الى واجب الوجود ، وايضاً يقوله بالنظر الى نوع ما يودى
 الى ذلك الأمر المسمى بالاتفاق ؛ كنوع حفر البئر بالنسبة الى العثور على الكنز ، واما بالنظر
 ١٨ الى شخص الحفر ، فان الشئ ، ما لم يتشخص ، لم يوجد ، وما لم يوجد ، لم يوجد ، فكلاً .
 فالاتفاق كالامكان ، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن اياه الى مهية ووجود
 مضاف اليها ، واما بالنظر الى نفس الوجود الى ايجاب العلة ، فكل ممكن محفوف
 ٢١ بالضرورتين . * مَوْتًا - خبر لغدا - طَبِيعِيًّا غَدًا اخْتِرَامِي * قَيْسَ - صفة اخترامى - الى
 كُلِّيَّةِ النَّظَامِ . والأسباب المؤدية الى الوجوب ، فغايته ، وما اليه حركته ، هى هذا .
 فمطلوب كل شئ لم يطلب من صاحبه . نعم ، الاخترام وقطع الطريق وعدم الوصول الى

الغاية ونحوها . بالقياس الى سَير الانسان الكامل الذى خلق لله وخلق الاشياء لأجله .
وبالنظر الى غايته . فاذا قيل النبات أو الحيوان أو الطفل المتوفى من الانسان لم يبلغوا الى الغاية
وارتحلوا : فانما قصد الغاية الثانية . لا الاولى . وهذا الترقب . ايضاً بالنظر الى النوع والى ٣
المواد ، لإتحادها بالصّور .

وانت ان كنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فيض الله . وعدم نفاد كلماته وان كلمته
التامة باب الأبواب . وان الله تعالى لم يخلق الممكن هباءً وعبثاً . دَرَيْتَ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ : لا بدّ له ٦
من العكوف على بابه . * مَا لَيْسَ مَوْزُونًا لِبَعْضٍ مِنَ الْاَشْخَاصِ مِنْ نَغَمٍ : بالقياس الى
السليقة الحسية . * فَفَقِيَ نِظَامِ الْكُلِّ . كُلُّ مُنْتَظَمٍ — اشارة الى ما ذكرنا من الغاية الاولى .

غُرَّرُ فِي الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

- ٣ * وَمَا بِهِ لِشَيْءٍ فِعْلِيَّتُهُ * صُورَتُهُ . وَلَمَّا تَعَرَّفَ الصُّورَةُ وَالْمَادَّةُ فِي أَوَّلِ الْفَرِيدَةِ ، عَرَفْنَا هِيَهْنًا . فَمِنْهُ ، أَى مِمَّا بِهِ ، شَيْئِيَّتُهُ . * فَعِلَّةُ صُورِيَّةٌ لِلْكَلِّ ، * وَفَاعِلُ صُورَةٍ الْمَحَلِّ . يَعْنَى أَنَّ الصُّورَةَ اعْتِبَارِينَ . فَبِاعْتِبَارِ أَنَّهَا جُزْءٌ لِلْمَرْكَبِ مِنْهَا وَمِنَ الْمَادَّةِ ، عِلَّةُ صُورِيَّةٌ لِلْمَرْكَبِ . وَبِاعْتِبَارِ أَنَّهَا تَقُومُ الْمَحَلِّ ، أَعْنَى الْمَادَّةِ ، عِلَّةُ فَاعِلِيَّةٌ وَصُورَةُ لِلْمَحَلِّ .
- ٦ وَهَكَذَا فِي الْمَادَّةِ . وَيُعْلَمُ مِنْ هُنَا حَالُهَا . * تُقَالُ ، أَى الصُّورَةُ ، لِمَعْنَى ، ذَكَرْنَا خَمْسَةَ مِنْهَا ، لِلْجِسْمِيَّةِ ، أَى الصُّورَةُ الْجِسْمِيَّةِ ، وَ الصُّورَةُ النَّوْعِيَّةِ ، * وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ مُطْلَقًا ، وَالصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةِ .
- ٩ قَالَ الشَّيْخُ فِي الْهَيَّاتِ الشِّفَاءِ : « وَامَّا الصُّورَةُ ، فَنَقُولُ : قَدْ يَقَالُ صُورَةُ لِكُلِّ مَعْنَى بِالْفِعْلِ يَصْلُحُ أَنْ يَعْقَلَ ، حَتَّى تَكُونَ الْجَوَاهِرُ الْمَفَارِقَةُ صُورًا بِهَذَا الْمَعْنَى . وَقَدْ يَقَالُ صُورَةُ لِكُلِّ هَيْئَةٍ وَفِعْلٍ يَكُونُ فِي قَابِلٍ وَحْدَانٍ أَوْ بِالتَّرَكِيبِ ، حَتَّى تَكُونَ الْحَرَكَاتُ وَالْأَعْرَاضُ صُورًا . وَيَقَالُ صُورَةُ لِمَا يَتَقَوَّمُ بِهِ الْمَادَّةُ بِالْفِعْلِ . فَلَا يَكُونُ حِينَئِذٍ الْجَوَاهِرُ الْعَقْلِيَّةُ وَالْأَعْرَاضُ صُورًا . وَيَقَالُ صُورَةُ لِمَا يَكْمُلُ بِهِ الْمَادَّةُ ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَقَوِّمَةً بِهَا بِالْفِعْلِ ، مِثْلَ الصَّحَّةِ وَمَا يَتَحَرَّكُ إِلَيْهَا بِالطَّبْعِ . وَيَقَالُ صُورَةُ خَاصَّةً لِمَا يَحْدُثُ فِي الْمَوَادِّ بِالصَّنَاعَةِ ، مِنْ الْأَشْكَالِ وَغَيْرِهَا . وَيَقَالُ صُورَةُ لِنَوْعِ الشَّيْءِ وَلِجَنْسِهِ وَلِفَصْلِهِ وَلِجَمِيعِ ذَلِكَ . وَيَكُونُ كَلِمَةُ الْكُلِّ صُورَةً فِي الْأَجْزَاءِ أَيْضًا » أَنْتَهَى .

غُرُرٌ فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

- ١ • حَامِلٌ قُوَّةٍ لِشَيْءٍ عُنْصُرُهُ وَمَادَّتُهُ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى هِيَ هُنَا . حَتَّى يَشْمَلَ مَوْضُوعَ
- ٢ الْعَرَضِ ، وَمَتَعَلِّقَ النَّفْسِ ، • بِوَحْدَةٍ — شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمِ الْمَادَّةِ بِأَنَّ الْعُنْصُرَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ
- ٣ عُنْصُرًا لِلشَّيْءِ بِوَحْدَةٍ — أَوْ لِأَجْلِ ضَمِّ مَا يُغَايِرُهُ . وَ • كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ، أَمَّا مَعَ التَّغْيِيرِ
- ذَاتًا أَوْ صِفَةً ؛ وَالتَّغْيِيرُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ • زِيَادَةً ، أَوْ بِحَسَبِ الزِّيَادَةِ ، أَوْ نَقْصَانًا . أَيْ بِحَسَبِ
- ٦ النِّقْصَانِ أَوَّلًا مَعَ التَّغْيِيرِ بِأَقْسَامِهِ . فَاقْتَفَاهُ .
- فَالوَاحِدُ بِالتَّغْيِيرِ ، كَاللُّوْحُ لِلْكِتَابَةِ ؛ وَمَعَ التَّغْيِيرِ فِي ذَاتِهِ ، زِيَادَةُ جَوْهَرِيَّةٍ ، كَالْمَنَى
- لِلْحَيَوَانِ ، حَيْثُ يَزِيدُ عَلَيْهِ كِمَالَاتُ جَوْهَرِيَّةٍ ، حَتَّى يَبْلُغَ إِلَى دَرَجَةِ الْحَيَوَانِ ، وَإِنْ كَانَ مَعَ
- ٩ انْسِلَاخَاتٍ صَوْرِيَّةٍ أَيْضًا ؛ وَنَقْصَانًا جَوْهَرِيًّا ، كَالْخَشَبُ لِلسَّرِيرِ ، فَإِنَّهُ يَنْقُصُ بِالنَّحْتِ ؛
- وَمَعَ التَّغْيِيرِ فِي صِفَتِهِ زِيَادَةً ، كَالشَّمْعَةُ لِلصَّنَمِ ، وَالصَّبِيُّ لِلرَّجُلِ ، حَيْثُ يَتَغَيَّرُ الْعُنْصُرُ فِيهِمَا
- فِي حَالِهِ ، لِعَرُوضِ الْحَرَكَةِ لَهُ ، فِي أَيْنَ أَوْ كَيْفَ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ ، وَمَعَ التَّغْيِيرِ نَقْصَانًا فِي صِفَتِهِ ،
- ١٢ مِثْلُ الْأَبْيَضِ لِلْأَسْوَدِ ، حَيْثُ يَفْقَدُ مِنْهُ صِفَةَ الْبَيَاضِ ؛ وَالَّذِي بِالْإِنْضِمَامِ بِالتَّغْيِيرِ ، مِثْلُ
- الْخَشَبِ وَالْحَجَارَةِ لِلْبَيْتِ ، وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ الْآحَادُ لِلْعَدَدِ ، وَالْمَقْدِمَاتُ لَصُورَةِ الْقِيَاسِ ؛
- وَمَعَ التَّغْيِيرِ ، كَالْأَدْوِيَّةُ لِلْمَعْجُونِ ، فَإِنَّهَا تَسْتَحِيلُ حَتَّى تُصِيرَ مَعْجُونًا ، كَذَا فِي الشِّفَاءِ .
- ١٥ • وَأَيْضًا ، إِمَّا وَاحِدًا ، أَوْ صُورَةً ، طَبَعَهُ وَحَلَّ فِيهِ ، أَيْ يَكُونُ الشَّيْءُ عُنْصُرًا لِلشَّيْءِ
- وَاحِدٍ ، كَهَيُولَى كُلِّ فَلَكَ ، بِنَاءٍ عَلَى اخْتِلَافِهَا بِالنَّوْعِ ، فَهِيَ لَا يَقْبَلُ إِلَّا صُورَةً فَلَكُهَا
- خَاصَّةً ، • أَوْ جُمْلَةً مَعَ مُنْتَهَى ، كَالْعَصِيرِ لِلْخَمْرِ وَالْخَلِّ وَالِدَبْسِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ، أَوْ جُمْلَةً
- ١٨ لَامَعَةً ، أَيْ لَامَعٌ مُنْتَهَى ، كَالْهَيُولَى الْأُولَى لِلْكُلِّ .

غُرِّرُ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةِ بَيْنِ الْعَدَلِ الْأَرْبَعِ

- ٣ *بَسِيطَةٌ— مَفْعُولٌ مَقْدَمٌ لِقَوْلِنَا: «دَرَوْا»، وَمَابَعْدَهُ مَعْطُوفَاتٌ عَلَيْهِ — أَوْ مَالَهُ
- ٣ التَّرْكِيبُ — وَتَذْكِيرُ الضَّمِيرِ هُنَا وَفِيمَا بَعْدَهُ مِرَاعَاتٌ لِلْفِظِ «مَا» — فَالْفَاعِلُ الْبَسِيطُ ، كَالْمَبْدِءِ الْأَوَّلِ . وَالْمَرْكَبُ . كَعِدَّةِ رِجَالٍ يَحْرُكُونَ شَيْئًا ، وَالْمَادَّةُ الْبَسِيطَةُ ، كَالْهَيُولَى ، وَالْمَرْكَبَةُ ، كَالْعَقَاقِيرِ لِلتَّرْيَاقِ . وَالصَّوْرَةُ الْبَسِيطَةُ ، كَصُورَةُ الْمَاءِ ، وَالْمَرْكَبَةُ ، كَصُورَةُ الْبُسْتَانِ ، وَالْغَايَةُ الْبَسِيطَةُ . كَالشَّيْبِ لِلْأَكْلِ . وَالْمَرْكَبَةُ كَالْتَجَمُّلِ وَقَتْلُ الْقَمَلِ لِلْبَسِّ الْحَرِيرِ ؛
- ٦ *أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ ، وَالْأَمْثَلَةُ وَاضِحَةٌ ، *عَمَّةٌ أَوْ خَصَّةٌ ؛ فَالْفَاعِلُ الْعَامُّ مَا يَنْفَعُلُ عَنْهُ كَثِيرٌ ، كَالنَّارِ الْمَحْرَقَةِ لِأَشْيَاءَ ، وَالْخَاصُّ مَا يَنْفَعُلُ عَنْهُ وَاحِدٌ ؛ وَقَسٌّ عَلَيْهِ الْمَادَّةُ ، وَالصَّوْرَةُ الْعَامَّةُ ، كَصُورَةُ الْكُرْسِيِّ مُطْلَقًا ، وَالْخَاصَّةُ ، كَصُورَةُ هَذَا الْكُرْسِيِّ ، وَالْغَايَةُ الْعَامَّةُ ، كَأَسْهَالِ الصَّفْرَاءِ لَشَرْبِ السَّكَنْجَبِينَ وَلَشَرْبِ الْبَنْفَسَجِ ، وَالْخَاصَّةُ ، كَلِقَاءِ زَيْدٍ صَدِيقِهِ الْخَاصِّ ؛ أَوْ كُتَيْبَةً ، *أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِيُّ ، فَالْفَاعِلُ الْكُلِّيُّ مَا يَكُونُ غَيْرَ مُوَازِلًا بِأَزَائِهِ مِنْ الْمَعْلُولِ ؛ بَلْ أَعْمُ ، كَالطَّبِيبِ لِهَذَا الْعِلَاجِ ، وَالْجُزْئِيُّ ، كَهَذَا الطَّبِيبِ لِهَذَا الْعِلَاجِ ، أَوْ كَالطَّبِيبِ لِلْعِلَاجِ ؛ وَقَسٌّ عَلَيْهِ الْبَوَاقِي ؛ أَوْ ذَاتِيَّةٌ ، *أَوْ عَرَضِيَّةٌ ؛ فَالْفَاعِلُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي لِدَاثِهِ يَكُونُ مَبْدِءٌ لِلْفِعْلِ ، وَالْفَاعِلُ بِالْعَرَضِ ، مِثْلُ السَّقْمُونِيَا لِلتَّبْرِيدِ ، مَعَ كَوْنِهِ حَارًّا بِالطَّبْعِ ،
- ٩ فَانْ فَعَلَهُ بِالذَّاتِ إِزَالَةُ الصَّفْرَاءِ ، وَإِذَا زَالَتِ الصَّفْرَاءُ ، حَصَلَتِ الْبَرُودَةُ ، فَتُضَافُ إِلَيْهِ — وَذَكَرُوا لِلْفَاعِلِ بِالْعَرَضِ أَقْسَامًا ، وَانْ شُتَّ فَارْجَعُ إِلَى كِتَابِهِمْ — وَالْمَادَّةُ بِالذَّاتِ مَا يَقْبَلُ شَيْئًا بِذَاتِهِ ، وَبِالْعَرَضِ ، مِثْلُ أَنْ يُؤْخَذَ الْقَابِلُ مَعَ ضِدِّ الْمَقْبُولِ ، فَيَجْعَلُ مَادَّةً لَهُ ، مِثْلُ الْمَاءِ لِلْهَوَاءِ ، وَالنَّظْفَةُ لِلْإِنْسَانِ ، فَانْ الصَّوْرَةُ الْمَائِيَّةُ أَوِ النَّظْفِيَّةُ ضِدُّ الْمَقْبُولِ ، وَلَا بَدَأَ أَنْ يَبْطُلَ عَنِ الْمَادَّةِ ؛ وَالصَّوْرَةُ بِالذَّاتِ ، كَشَكْلِ الْكُرْسِيِّ ، وَبِالْعَرَضِ كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ لَهُ ؛ وَالْغَايَةُ بِالذَّاتِ كَالصَّحَّةِ لِلدَّوَاءِ وَمَا بِالْعَرَضِ أَصْنَافُهُ كَثِيرَةٌ مَذْكُورَةٌ فِي كِتَابِهِمْ ؛ كَمَا بِالْفِعْلِ
- ١٢ أَوْ بِالْقُوَّةِ . وَالْأَمْثَلَةُ وَاضِحَةٌ ، الْعِلَّةُ مُطْلَقًا ، آيَةٌ مِنَ الْأَرْبَعِ ، كَانَتْ دَرَوْا .

غُرُرُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

- * قَدْ انْتَهَى 'تَأْثِيرُ ذَاتِ مَدَّةٍ' ، اى عِلَّةُ صَاحِبَةِ مَادَّةٍ ، * فِي مَدَّةٍ ، اى زَمَانِ
 ٣ التَّأْثِيرِ ، وَعِدَّةٍ ، اى عِدَدِ التَّأْثِيرِ ، وَشِدَّةٍ ، اى شِدَّةِ التَّأْثِيرِ . * وَلَيْسَتْ أَيْضاً ، اى كَمَا
 انَّ الْعِلَّةَ الْجِسْمَانِيَّةَ وَالْقُوَى الْجِسْمَانِيَّةَ مَتَنَاهِيَةُ التَّأْثِيرِ ، كَذَلِكَ لَيْسَتْ أَثَرَتْ إِلَّا بِأَنْ
 * مُنْفَعِلٌ ، اى مُنْفَعِلُهَا ، مِنْهَا بِوَضْعٍ خَاصٍّ إِقْتِرَانٍ . فَالْقُوَّةُ النَّارِيَّةُ لَا تُؤْثِرُ فِي مَاءِ الْقَدَرِ
 ٦ اَيْنَمَا وَقَعَتْ ، بَلْ إِذَا حَصَلَ بَيْنَهُمَا وَضْعٌ خَاصٌّ وَمَحَازَاةٌ خَاصَّةٌ . وَالشَّمْسُ لَا تُضِيءُ الْأَرْضَ ،
 كَيْفَمَا تَحَقَّقَتْ ، بَلْ بِمُقَابَلَةٍ خَاصَّةٍ ، أَوْ مَا فِي حَكْمِهَا .

- وَلَمْ نَشْرُ إِلَى دَلِيلِ الْمَسْأَلَتَيْنِ مَعَ طَوْلِ ذِيْلِهِ فِي الْأَوَّلَى ، إِذْ بِمُقْتَضَى ثُبُوتِ الْحَرَكَةِ
 ٩ الْجَوْهَرِيَّةِ فِي الْقُوَى وَالطَّبَائِعِ ، كُلِّ قُوَّةٍ تَنْحَلُّ إِلَى قُوَى ، كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مُحْفُوفَةٌ بِالْعَدَمِ
 مُحْدُودَةٌ ذَاتًا وَآثَرًا . وَاشْتِرَاطُ الْوَضْعِ أَيْضاً سَهْلُ النَّيْلِ ، بَعْدَ تَصَوُّرِ أَنَّ احْتِيَاجَ الْقُوَّةِ إِلَى
 الْمَادَّةِ فِي الْوُجُودِ يَسْتَلْزِمُ احْتِيَاجَهَا إِلَيْهَا فِي الْإِبْجَادِ لِتَفَرُّعِ الْإِبْجَادِ عَلَى الْوُجُودِ ، وَالْإِحْتِيَاجِ
 ١٢ إِلَى الْمَادَّةِ فِي الْإِبْجَادِ لِيَحْصَلَ بِهَا لِلْقُوَّةِ وَضْعٌ مَعَ مُنْفَعِلِهَا . وَالْأَلَمْ تَكُنْ مُحْتَاجَةً إِلَى الْمَادَّةِ فِي الْإِبْجَادِ ،
 فَلَمْ تَكُنْ مُحْتَاجَةً إِلَيْهَا فِي الْوُجُودِ ، لِأَنَّ الْغِنَى فِي الْفِعْلِ غِنَى فِي الذَّاتِ ؛ فَلَزِمَ كَوْنُهَا مُفَارِقَةً .
 وَقَدْ فَرَضْنَاهَا ذَاتَ الْمَادَّةِ هَذَا خَلْفَ . فَنَفْسُ تَصَوُّرِ أَنَّ الْقُوَّةَ جِسْمَانِيَّةً وَذَاتَ مَادَّةٍ أَذْتَنَا
 إِلَى الْمَطْلُوبِ .

غُرُرٌ فِي أَحْكَامِ مُشْتَرِكَةِ بَيْنِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

- منها ان «شَرَايِطَ - مفعول مقدم - التَّأثيرِ مَا يَجْمَعُ» - بالجزم، لان كلمة «ما»
- ٢ شرطية - يَجِبُ «مَعْلُولُهُ». فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة . وهذا واضح بعد تصور العلة التامة. فلذا لم نشر الى دليله. دُونَ الْمُعِدِّ، ففيه يقع التخلّف. اعْرِفْ تُصِبُ.
- ومنها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد، وان الواحد لا يصدر الا عن الواحد.
- ٦ «مَصْدَرُ ذَاكَ لَيْسَ مَصْدَرًا لِيَذَا» مَعْنَى: أى ذاتاً. فان كلَّ علة لا بد ان يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين، كما ان النار خصوصية بالنسبة الى الحرارة، وهى الصورة النوعية النارية، وللهاء خصوصية بالنسبة الى البرودة . فذاك وذا فيما نحن
- ٩ فيه، كالنور والظلمة، كل يقتضى خصوصية فى العلة يناسب صدوره . واذا تحقق فى بسيط، وصدق عليه هذان المفهومان، أعنى مصدر ذاك ومصدر ذا، فَكُلُُّ اقْتَضَى فى ذلك البسيط ما يَحْدَا، اى الخصوصية الخاصة، فيتركب ذلك البسيط. وإذا احكمت
- ١٢ هذا البيان، فلاتحتاج الى البيانات الطويلة الذيل، وتقدر ان تدفع الشبهات الفخرية التى فى هذا المقام.

- ثم ان لذلك الكلام، أعنى قوخم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» بَطْنًا، لو تَفَطَّنَ الجمهور به، لم يسلّوا عن انعماد أو هامهم سيوف الاعتراضات عليهم. منها انه يلزم
- ١٥ من هذه القاعدة التّفْوِيضُ، اذ من جزئياته ان الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب، وفوّض، على زعمهم، امر الابداع اليه. ولكن ان هذا الا افك افتروه عليهم، بل مغزى
- ١٨ مرادهم ليس الا ما اشار تعالى اليه بقوله: «وما امرنا الا واحدة»، وذلك الامر هو الوجود المنبسط الذى لا تتكرر الا بتكرر الموضوعات. ومعلوم انه كلمة محتوية على كل الكلمات، وصدوره صدور كل الوجودات. ولو كان المراد العقل، فالعقل ايضاً مشتمل على كل
- ٢١ العقول، بل كل الفعليات. ولذا قالوا فى التحقيق: «لا مؤثر فى الوجود الا الله». ولكن فى مقام

بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام، لم يهملوا اعتبار السنخية. ويبنوا انّ اول صادر من الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، لا بدّ ان يكون واحداً بالوحدة الحقّة، ولكن ظلية، لا الواحد بالوحدة العددية المحدودة.

٣

* فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَيْثُ اتَّحَدَتِ الْعَلَّةُ ، * كَذَاكَ فِي وَحْدَتِهِ ،

٦

اي وحدة المعلول، قد تبعت العلة، فكانت واحدة. فلا يجوز تواردها على مستقيمتين لمعلول واحد شخصي، اجتماعاً وتبادلاً، بل تعاقباً، لما ذكرنا من اشتراط الخصوصية الخاصة في العلية. فاذا كان المعلول المعين مستدعياً لخصوصية بعينها، فهي القدر المشترك في العلل، فكانت واحدة.

٩

ومنها قولنا: * بَيْنَهُمَا تَضَايُفٌ ، وهو ظاهر.

وَمِنْهَا أَنَّهُ يُبْطِلُ * ضَرُورَةَ دَوْرًا ، في العلية والمعلولية. فلاحاجة الى البرهان.

كَذَا تَسْلُسُلُ في العلية والمعلولية * يُبْطِلُهُ مَا فِي الْمُطَوَّلَاتِ مِنَ الْكُتُبِ

١٢

العقلية * مِنْ نَحْوِ دَلِيلِ تَطْبِيقِ. هو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية، نقص من طرفها المتناهي شيئاً، فيحصل جملتان، احدهما تبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً، والاخرى مما قبله. ثم تطبق بينهما. فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، لزم تساوي الكل والجزء وان لم يقع فيكون جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة. فتقطع الناقصة، والتامة لا تزيد عليها الا بمتناه، فيلزم تناهيا ايضاً. ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

وَدَلِيلُ حَيْثِيَّاتٍ ، وهو انه، لو ترتب حيثيات وامور غير متناهية، فما بين

١٨

المعلول الأخير او الجزء الأخير او كل حيثية وبين حيثية أخرى، اية حيثية كانت من السلسلة: متناه، ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين. فالكل ايضاً متناه. وقالوا: هذا حكم حدسي يحكم به العقل المتحدس، وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على

٢١

كل واحد؛ كان يقال: كل جزء من هذا الذراع دون الذراع، فالكل ايضاً دون الذراع. بل من قبيل ان يقال: إذا كان ما بين نقطة طرف المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي، لا يزيد على الذراع فهذا المقدار المفروض لا يزيد على الذراع.

وامّا قول صاحب الشوارق - رحمة الله عليه - : « ما بين كذا وكذا دون الذراع ، فهذا المقدار المفروض دون الذراع » ، فالظاهر انه سهو . فانّ المفروض انه ذراع . فكيف ٣ يكون دونه ؟

والسيد الداماد - قدس سره - في القيسات لم يكتف بكون الحكم حدسياً . فقال : « والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولى لكل واحد واحد ، اذا صح على جميع ٦ تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقا ، منفردا كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع ، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى ايضا ، من غير امتراء ؛ وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد ، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد » ، انتهى . فالأول كالحكم بالامكان ٩ على كل ممكن ، والثاني كالحكم على كل انسان باشباع رغيف اياه .

* وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسْطِ وَالطَّرْفِ ، وهو الذى قرره الشيخ في الهيئات الشفاء ، محصولة انّ كلّما هو معلول وعلة معاً فهو وسط بين طرفين بالضرورة . فلو تسلسلت ١٢ العلل الى غير النهاية ، لكانت السلسلة الغير المتناهية ايضا علة ومعلولا . امّا انها علة ، فلانها علة للمعلول الأخير . واما انها معلولة ، فلاحتياجها الى الآحاد . وقد ثبت انّ كلّما هو معلول وعلة ، فهو وسط ، فيكون السلسلة الغير المتناهية وسطاً بلا طرف ، وهو محال . فلا بد ان ينتهى الى علة محضة . ١٥

* وَمِنْ دَلِيلِ تَرْتُّبٍ ، وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتبة يقتضى ان يكون بحيث ، اذا فرض انتفاء واحد منها ، استوجب انتفاء ما بعده . فاذن ، كل سلسلة ١٨ استوعبتها المعلولية على الترتيب ، يجب ان يكون فيها علة اولى ، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة ؛ لانّ هذا خاصية المعلولية والمعلولية مستوعبة اياها .

وَمِنْ دَلِيلِ تَضَايُفٍ ، وهو انه ، لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ، ٢١ لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة . وهو باطل ، ضرورة تكافؤ العلوية والمعلولية . بيان اللزوم انّ كلّ علة في السلسلة ، فهي معلولة على ما هو المفروض ، وليس كلّما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير .

- * وَمِنْ دَلِيلٍ مُسَمًّى بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ ذكره الفارابی، وهو أنه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية إلا وهو كالواحد، في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر ورائها من قبل، كانت الآحاد الالامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود، ۳ ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل. فاذن، بديهية العقل تحكم بأنه ما لم يوجد في تلك السلسلة شيء، لم يوجد شيء قبله، لا يوجد شيء بعده.
- * وَغَيْرِهَا مِمَّا هُوَ مَذْكُورٌ فِي الْمَطُولَاتِ. فَاعْرِفْ بِهَا أَيُّ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ وَغَيْرِهَا ۶ تَسْتَبْصِرُ.

المقصد الثاني

في

الجواهر والعرض

وفيه فرائد

الفريدة الاولى

في

رسم الجواهر وذكر أقسامه

* الْجَوْهَرُ هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ، اى لا اعتبارية، التى * إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ ،
لَا مَوْضُوعَ لَهُ . وهذا كقولهم: «الجوهر ماهية ، إذا وجدت في الخارج ، كانت لا في
الموضوع» . * فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ هُوَ * هَيُولَى ؛ أَوْ جَوْهَرٌ حَلَّ بِهِ ، اى في جوهر ،
فَهُوَ مِنْ صُورٍ ، اى من الصورتين الجسمية والنوعية . فالجمع منطقي ، * وَجَوْهَرٌ لَيْسَ
بِذَاكَ وَبِذَا ، اى جوهر ليس محلاً لجوهر ، ولا حالاً في جوهر ، * إِنْ مِنْهُمَا ، اى من
الجوهرين الحال والمحَلّ ، رُكِّبَ ، فَهُوَ جِسْمًا أَخِذَا . * وَدُونَهُ ، اى جوهر ليس محلاً
لجوهر ، ولا حالاً في جوهر ، وكان بدون التركيب منهما ، فهو مفارق . نَفْسٌ ، إِذَا تَعَلَّقَتْ -
بصيغة المضارع - * جِسْمًا ؛ وَإِلَّا ، اى ان لم يتعلّق بالجسم ، فهو عَقْلٌ الْمُفَارِقُ -
مرفوع على القطع من النعتية ، كما في قوله تعالى : «وَيْلٌ لِّكُلِّ هَمْزَةٍ لَمَزَةٍ الَّتِي جُمِعَ مَالًا
وَعَدَّدَهُ» ، ويمكن ان يتعلّق بـ «لدونه» ، اى ودونه هو المفارق . ثم ان لاقسامه مباحث طويلة
الذيل . عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل في الالهيات ، وللباقى في الطبيعيات .

[الفريدة] الثانية

في

رسم العرض وذكر أقسامه

* العَرَضُ مَا ، اى ممكن ، كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ هُوَ الْكَوْنُ فِي مَوْضُوعِهِ .
لَا تَنْسِيهِ . اَمَّا كونه في نفسه ، فلا استقلال مهيته في العقل . واما كَوْنُ هذا الكون عَيْنَ
٣ الكون في الغير ، وكونه كوناً رابطياً ، فبملاحظة حاله في الخارج ، انه امر ناعت ، لم يكن
بحيث يكون له استقلال ، ثم يطرد عليه الاضافة الى الموضوع ، بل الاضافة عين وجوده ،
وإن لم يكن عين مهيته الا في مقولة الاضافة ، ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة
٦ الاضافة ، اذ ليس كل تعلق وضافة اضافة مقولية ، بل التعلق في المهيئات . الا ترى
ان كل وجود عين التعلق بالمبدء ، وليس اضافة مقولية . وللمبدء اضافة اشراقية
على جميع ماسواه ، وليست مقولة .

٩ * كَمْ وَ كَيْفٌ وَ وَضَعٌ وَ اَيْنٌ وَلَهُ - وهو اسم آخر لمقولة الملك والجدة ومتى
و فعلٌ ومُضَافٌ وانْفِعَالٌ ثَبَتَا هِي * اَجْنَاسُهُ الْقُصُوصُ لَدَى الْمُعَلِّمِ . فتكون تسعة .
* وَبِالثَلَاثِ ، اى بالمقولات الثلاث ، وهى الكم والكيف والنسبة ، وهى شاملة للسبعة التى
١٢ جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنساً عالياً ، اَوْ بِالْاَرْبَعِ ، وهى هذه الثلاثة والحركة
نُعمى ؛ الاول لصاحب البصائر ، والثانى للشيخ الاشراقى .

[الفريدة] الثالثة
فى
البحث عن أقسام العرض

غُرُّ فِي الْكَمِّ

- * الْكَمُّ مَا بِالذَّاتِ - فخرج ما يقبل القسمة بالعرض - قِسْمَةٌ وَهْمِيَّةٌ قَبِيلٌ .
- ٣ * قَمِينُهُ، اى من الكم، ماهو مُتَّصِلٌ، وَمِنْهُ ماهو مُنْفَصِلٌ . * يَبْذَى - بمعنى صاحب - اتَّصَالَ هِيْهُنَا - وله معانٍ أُخْرَى في مواضع أُخْرَى - قَدْ قُصِدَا * مَا، اى كم، فيه، بعد قبول القسمة، حَدُّ مُتَشَارِكٌ بَدَأَ . والحدُّ المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى انها، ان اعتبر بداية ل احد الجزئين، امكن ان يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما، امكن ان يعتبر نهاية للآخر، كالنقطة في جزئى الخط، والخط في جزئى السطح والسطح في جزئى الجسم، والآن في جزئى الزمان؛ بخلاف المنفصل، إذ الخمسة، إذا قسمتها الى ثلاثة واثنين، لم تجد فيها حداً مشتركاً. وآلا فان كان واحداً منها، كان الباقي أربعة، وإن كان واحداً من خارج، كان الجملة ستة. وكلاهما خلف. * ثانيهما، وهو المنفصل، يَكُونُ الْأَعْدَادُ فَقَطْ، * وَأَوَّلٌ، وهو المتصل، جِسْمٌ تعليمى وهو الكمية
- ١٢ السَّارِيَةِ فِي الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ، وَسَطْحٌ، ثُمَّ خَطٌّ. * فَذَاكَ الْمُنْقَسِمُ إِلَى هَذِهِ الثَّلَاثَةِ ذَوِ التَّرْصِيفِ، اى الاتصال والانضمام، كما يقال: تراصفوا فى الصَّفِّ، اى تلاصقوا؛ ورجل مرتصف الأسنان، اى متقاربها، وَالثَّبَاتِ، اى هذه الثلاثة كم
- ١٥ متصل قار.

- * ثُمَّ الزَّمانُ الْمُتَقَضَّى الذَّاتِ، اى هو بحيث يكون تجدد كل جزء منه بنحو الانقضاء، وتكوُّنه بنحو الانصرام، لاثبات له بوجه من الوجوه. فالزَّمانُ كم متصل غير
- ١٨ قار الذات.

- * وَلَيْسَ كَمُّ قَابِلٍ الضَّدِّيَّةِ، كالجوهر. فان المتصل، بعض انواعه يعرض البعض، فان الخط عارض للسطح مثلاً. والمنفصل، بعض انواعه مقوم للبعض. والعروض والتقويم منافيان للضدية. وايضاً، الاتحاد فى الموضوع شرط الضدية بين شيئين، وهو هنا منتف.

- * أنواعه، ای انواع الكم الجنسی فی ضمن المتصل القار- ولشهرة المأخوذ تعليمياً، لم نبال بارجاع الضمير الى مطلق الكم - تُؤخذ تعليمية، بأن تؤخذ كل من المقادير لا بشرط شيء، ای من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها. فيكون جسماً تعليمياً، وسطحاً^٣ تعليمياً وخطاً تعليمياً، لان العلوم التعليمية تبحث عنها كذلك. وسميت تلك العلوم تعليمية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم. * واخصص به، ای بالكم، ثلاثة احكام: وجود ما يعمده، ای شيء يفنيه. فالكم المنفصل يوجد فيه الواحد، وهو عاد جميع انواعه، مع انه قد يعد بعضها بعضاً. والمتصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعدد، والعدد مبدئه الواحد، فهو عاد له. * كما التساوي خصه وضده، ای ضد التساوي ايضاً خصه، وهو اللامساواة.
- ٩ واطلاق الضد عليه مع كونه عدمياً، باصطلاح المنطقيين، لانهم لا يشترطون في الضدين كونهما وجوديين. ولذا سمي الشيخ الرئيس السالبة الكلية ضداً للموجبة الكلية. وكذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية * كذا نهاية ولا نهاية في الجسم، ای لانهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لالسلب المطلق، فانه ليس من خواصه. فهذه الثلاثة^{١٢} مع قبول القسمة الذي عرف الكم به من خواصه، وانما تعرض لغيرها بتوسطه. فادروا يا اولي الدراية.

غُرُرُ فِي الْكِيفِ

- * الْكِيفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ ، اى هيئة قارة ، فخرج الحركة وأن يفعل وأن
 ٣ ينفع ؛ * لَمْ يَنْتَسِبْ ، فخرج الاعراض النسبية ؛ وَيَقْتَسِمُ - عطف على مدخول
 لم - بِالذَّاتِ ، فخرج الكم . * وَهُوَ إِلَى أَرْبَعَةٍ قَدٍ انْقَسَمَ .
 احدها : * مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ ، ويقال له الكيفيات النفسانية ، كالعلم
 ٦ والارادة والقدرة والجن والشجاعة ونظائرهما .
 وثانيها : مَا اخْتَصَّ بِكَمٍّ ، ويقال له الكيفيات المختصة بالكميات ، كالاستقامة
 والانحناء والشكل ونحوها ، مما اختص بالكم المتصل ، وكالزوجية والفردية ونحوهما ،
 ٩ مما اختص بالكم المنفصل .
 * وَثَالِثُهَا : مَا هُوَ الْقُوَّةُ وَالْإِلَاقَةُ ، ويقال له الكيفيات الاستعدادية ، من الاستعداد
 الشديد الى جانب الانفعال ، كاللين والمرضية ، ونحوهما ، وهو المسمى بالقوة ؛ والاستعداد
 ١٢ الشديد الى جانب اللانفعال ، كالصلابة والمصحاحية ، ونحوهما ، وهو المسمى بالقوة .
 * وَرَابِعُهَا : كَيْفُ مَحْسُوسٍ بِخَمْسِ قُوَّةٍ ، ظاهرة من الكيفيات الملموسة
 كالكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي اوائل الملموسات ، ونحوها ؛ والمذوقة ، كالطعوم
 ١٥ البسيطة التسعة ، ونحوها ؛ والمشمومة ، كالروائح الطيبة والمنتنة ؛ والمسموعة ، كالأصوات ،
 والمبصرة ، كالأضواء والألوان ؛ * مِنْ - بيان لكيف محسوس - إِنْفِعَالِيٍّ وَالْإِنْفِعَالِ .
 الكيفيات المحسوسة ، ان كانت راسخة ، كصفرة الذهب وحلاوة العسل ، سُمِّيت
 ١٨ انفعاليات ، لانفعال الحواس عنها ، ولكونها ، بخصوصها أو عمومها ، تابعة للمزاج الحاصل
 من انفعال العناصر . وإن كانت غير راسخة ، كحمرة الخجل وصفرة الوجل ، سُمِّيت انفعالات
 لانها لسُرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفع . فهي ، وإن كانت مشاركة للقسم الأوّل في وجه
 ٢١ التسمية ، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه ، وهو عدم

ثباته. وقد اشرنا الى مفهوميهما المذكورين بقولنا: * كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفَهُمَا - جملة
 معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف - وَالْحَالِ، معناه ان كيف الانفعال كالملكة،
 وكيف المسمى بالانفعال كالحال. * فَالْأَوَّلُ، اى الانفعال. هو الرَّاسِخُ. كالملكة: ٣
 لا الثَّانِي، اى الانفعال، فهو لَيْسَ بِرَاسِخٍ كَالْحَالِ. اقْتَنَصَ - الاقتناص الاصطیاد -
 بِذَيْنِكَ، اى بالانفعال والانفعال، الْجِسْمُ خُصَّ، وَتَبَيَّنَ، اى بالملكات والحالات، ٤
 النَّفْسُ خُصَّ. والحاصل انَّ كلاً من هذين مع كل من هاتين مناسب في الرسوخ او عدمه،
 الا انَّ موضوع هذين هو الجسم، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين. فانَّ
 موضوعهما النفس.

غُرَّرَ فِي الْعِلْمِ

- انتى، وإن لم اشبع الكلام فى الكيفيات، بل فى سائر المقولات العرضية، ألا ان العلم، لما كان اجلّ الكيفيات، كان يعجبني ان اتعرض لشر من أبحاثه. فقلت: * عِلْمٌ، وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبٌ، * إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ، ثم بعضها جواهر ذهنية، فان كليّات الجواهر جواهر ذهنية، وبعضها جواهر خارجية مجردة نفسية ومجردة عقلية. كعلم العقل والنفس بذاتهما، بل بعضه، أعنى اعلى المراتب، واجبٌ، وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته، فانه عين ذاته، * فَبَعْضُهُ - يعنى بملاحظة تلك المراتب من العلم، ليس العلم كيفية، فهو اجلّ من ان يبحث عنه فى باب الكيف، ألا ان بعضه - كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ. بل بعضه الأدنى منها معنى مصدرى انتزاعى. * فَهَيْهُنَا أَبْحَاثُهُ حَرِيَّةٌ بِالذِّكْرِ. * مِنْ تِلْكَ الْأَبْحَاثِ. أَنْ فِي جِنْسِهِ، اى جنس العلم، أقوالٌ: هل هو * كَيْفٌ، كما هو المشهور، او إضافةٌ، كما قال الفخر الرازى، أو انفعالٌ، كما قال بعض آخر. * فَلْيُذَرَّ، فى تحقيقه، بَعْدَ مَا تَشَكَّكَ عِلْمٌ، اذ بدت له مراتب * ان - متعلق بالدراية - هُنَا نَقْشًا بِعَقْلِنَا. اى فى عقلنا، رُسِمَ. فحصل اثر فى ذاتنا عند علمنا بشىء واضح، فلا يكون امراً انتزاعياً. * فَتَقِينَا الْإِنْفِعَالَ لخروجنا به من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل مِنْ مَرَسُومٍ، اى المعلوم بالذات الذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك. * لَهُ، اى للمرسوم، إضافةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ بالعرض. * فَتَخْرُجُ، اى اذا علمت ذلك، فتعلم انه تخرج، النسبةُ وَانْفِعَالٌ عَمَّا، اى عن المرسوم الذى، لَهُ عِلْمًا وَكَيْفًا قَالُوا، اى عما قالوا انه كيف بالذات. فالقول بانه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات.

- ومن تلك الابحاث تقسيمه: * وَهُوَ حُضُولى، كَذَا حُضُورى. * فِى الذَّاتِ، اى فى العلم بالذات ما اى ليس الحضور، اى العلم الحضورى، بِالْمَحْضُورِ،

خلافاً للمشائين، فانّهم حصروه في علم كلّ عالم بذاته، وخصّوا العلم بالغير بالحصول، حتّى انّهم رأوا انّ علمه تعالى بالغير قبل اليجاد حصول ارتسامي. وليس كذلك، * بل الحضورى ثابت في العلم بالمعلول، * كصوّر في علمنا الحضورى. ان كانت ۲ الكاف تمثيلية، كان المراد بالصور ماهي كالحيلالات، بناء على انّ العلم بها بالانشاء والفعالية. وإن كانت تشبيهية، كان المراد تشبيه الفعل بالقبول، بناءً على الحلول، بانه، إذا كان علم النفس بهذه الصور، وهي مقبولة، وتلك قابلة، ونسبة المقبول الى القابل بالامكان، حضورياً، ۶ كان علم العلة الفاعلية بالمعلول حضورياً بطريق أولى، لانّ نسبة المعلول الى الفاعل بالوجوب، ولا سيما الفاعل الالهى المخرج للمعلول من الليس المحض الى الایس ومُعطى الكمال ليس فاقداً له، ولا يثذ عن حيطة وجوده وسعة نوره. فايّة حاجة الى صورة تكون ۹ ذريعة لانكشافه عليه؟ * فاولّ، اى الحصول، تعريفه: صورة شىء حاصلّة * لى شىء. والثانى، اى الحضورى، تعريفه: حضور الشىء نفسه له، اى للشىء. ولهذا قالوا: العلم الحضورى هو العلم الذى هو عين المعلوم الخارجى.

۱۲

* والعلم تفصيلي أو إجمالي. فالاول هو العلم بالاشياء المتعددة، بصور متميزة، منفصلاً بعضها عن بعض. والثانى ان يعلم تلك الاشياء بصورة واحدة، لم ينفصل بعضها عن بعض. فإذا سألت عن عدة مسائل احكمتها من قبل، فانّك تجد جواب الكلّ حاضرّاً، ۱۵ لكنّه حالة بسيطة هي خلاقة للتفاصيل. فهذا العلم الواحد البسيط بالاجوبة اجمالى. وإذا شرعت في التفصيل مترتباً متعاقباً، فانّك احضرت الاجوبة في ذهنك بصور متعددة، فهذا هو العلم التفصيلي.

۱۸

* كذلك له قسمة أخرى هي انّه فعلى أو انفعالى. ثمّ انّ فعليه، اى فعلى العلم، ما هو سبب المعلوم. كما مرّ. * والانفعالى من المرسوم - كلمة «من» بيانية؛ وانما لم نقل: هو المرسوم، مراعاة للروى، فانه مكسور في المصراع الاول، والجار والمجرور ۲۱ خبر - * في العقل بعد ما في الاعيان حصل. كان المعلوم سببه، و كان السببية والمسببية متعاكستان فيهما. و * في اول، وهو الفعلى، يتحصل ما في الاعيان غيباً معقّل.

غُرُرُ فِي الْأَعْرَاضِ النَّسَبِيَّةِ فَمِنْهَا الْأَيْنُ وَالْمَتَى

- * هَيْئَةٌ تحصل من كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ * أَيْنَ . فَحَيْثُ قُلْنَا: هَيْئَةٌ، اشرنا
- ٣ الى انه هَيْئَةٌ خاصة . وكون خاص، وليس مجرد نسبة الشئ الى المكان، وكذا نظائره . ومتى هو الهَيْئَةُ الحاصلة من كون الشئ في الزَّمانِ . وكون الشئ في الزمان اعم من كونه فيه ، ومن كونه في حدّ منه . وهو الآن ، كالوصلات والمماسات . وغيرهما من الآنيات .
- ٦ ولذا يسئل عنها بـ «متى» . ثمّ كونه فيه اعمّ ايضاً من كونه فيه على وجه الانطباق ، كما في الحركة القطعيّة . اولا على وجهه، كما في الحركة التوسّطية . ومنها الجدة: * هَيْئَةٌ تحصل لاجل ما يُحِيطُ — فيكون اضافة الهيئة لادنى ملابسة . ويمكن كون ماصدرية — بِالشَّيْءِ
- ٩ جَدَةً ، حال كون تلك الهيئة * بِمَنْقَلِهِ ، اى بنقل المحيط، لِنَقْلِهِ ، اى لنقل الشئ ، مُقَيَّدَةً ، كما يقال: الجدة نسبة الشئ الى ما يحيط به . بحيث ينتقل بانتقاله . وبهذا يفرق عن الأين . اذلا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك . والاحاطة اعمّ من التامة وغيرها . فيشمل التعمّم والتنعّل كالتممّص والتجلبب .
- ١٢ ومنها الوضع . * الْوَضْعُ هَيْئَةٌ لِشَيْءٍ حَاصِلًا مِنْ نَسَبَتَيْنِ مَعًا : * مِنْ نِسْبَةِ الاجزاء، اى اجزاء الشئ، بَعْضُهَا إِلَى * بَعْضٍ ، وَمِنْ نِسْبَتَيْهَا ، اى نسبة الاجزاء، لِيَخَارِجَ . اى الى خارج عن ذلك الشئ ، سواء كان في داخله أو خارجه ، كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وغيرها . فالقيام مثلاً هَيْئَةٌ في الانسان، بحسب نسبته فيما بين اجزائه، وبحسب كَوْنِ رَأْسِهِ مِنْ فَوْقٍ وَرِجْلِهِ مِنْ تَحْتِ . ثمّ الْوَضْعُ لِيَلْكَوْنَ ، اى لكَوْنَ الشئ . بِالْحِسِّ مُشَاراً إِلَيْهِ قَدْ يَجِي . فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى، دون الوحدة .
- ١٨ وَ مِنْهَا الْفِعْلُ وَالْإِنْفِعَالُ . * الْفِعْلُ تَأْثِيرٌ بَدَأَ تَدْرُجاً ، كَتَسَخِنَ الْمَسْخَنَ ، مادام يسخن . * تَأْثَرُ كَذَلِكَ ، اى تدرُجاً ، هو الْإِنْفِعَالُ جَاءَ ، كَتَسَخِنَ الْمَتَسَخِنَ ، مادام يتسخن .
- ٢١ وحيث اعتبر التدرج فيهما : خرج التأثير والتأثر الابداعيّان ، كاخراج الواجب تعالى العقل

- من الیّس الیّ الأیس، وقبوله بمجرّد الامکان الذاتی الوجود منه تعالیٰ .
- ومنها المضاف . « إِنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةً تَكَرَّرُ » . قال الشیخ فی قاطیغور یاس الشفاء
- فی معنی التکرر : « هو ان یمکن النظر لافی النسبة فقط ، بل بزیادة اعتبار النظر الی ان للشیء ^۳
- نسبة من حیث له نسبة ، والی المنسوب الیه كذلك . فان السقف له نسبة الی الحائط .
- فإذا نظرت الی السقف : من حیث النسبة الی له ، فكان مستقرا علی الحائط . ثم نظرت
- من حیث هو مستقر علی الحائط . صار مضافا ، لا الی الحائط من حیث هو حائط ، بل الیه ^۶
- من حیث هو مستقر علیه . فعلاقة السقف بالحائط من حیث الحائط حائط . نسبة ، ومن
- حیث تأخذ الحائط منسوباً الیه بالاستقرار علیه ، والسقف بنفسه منسوب ، فهو اضافة .
- وهذا معنی ما یقولون : ان النسبة تكون لطرف واحد ، والاضافة تكون للطرفین ، انتهى . ^۹
- « مِنْهُ » ، ای من المضاف ، ما هو الحقیقی ، وهو نفس الضافة ، ومنه مَا یَشْتَهَرُ ، ای مضاف
- مشهوری ، وهو ما یعرضه الضافة . « وَفِی الْمُضَافِ الْإِنْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ » . فالاب
- اب لابن ، والابن ابن للاب . « تَكَافُؤُ فِعْلًا وَقُوَّةٌ حُتِیمَ » . ای ، إذا كان احد المضافین ^{۱۲}
- بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل ، او بالقوة فبالقوة . « اِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلا ،
- ای من الضافة ما هی مختلفة الاطراف ، كالابوة والبنوة ، والعلیة والمعلولیة . ومنها
- ما هی متشابهة الاطراف ، كالاخوة والاخوة ، والقرب والقرب . « وَیَعْرِضُ الْمُضَافُ ^{۱۵}
- الْجَمِیعَ » ، ای جمیع الأشياء ، فلا شیء خالیا عن اضافة ، بل اضافات ، ولا اقل من علیة
- أو معلولیة ، ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة ، حَتَّى الْاَوَّلَ تعالی شأنه ، اذله صفات اضافیة ،
- كالخالقیة والمبدئیة والرازقیة وأمثالها ، ای هذه المفاهیم العنوانیة . والا ، فاضافته تعالی اشرافیة . ^{۱۸}
- نحمده علی صفاته ، ونسبح باسمائه .

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی

المتجلّي بنور جماله ص ٣٥/س ١

اي بصفاته الثبوتية .

اعلم انّ للحقّ سبحانه وتعالى بحسب « كلّ يوم هو في شأن » شؤونات وتجليّات من مراتب الالهية ، وانّ بحسب شؤونته ومراتبه صفات واسماء . والصفات اما ايجائية أو سلبية . ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال ، لتجليله بانه المرتفع المترفع عن التركيب والجوهرية والعرضية والجسمية ، ويقال انه ليس بمركّب وليس بعرض وليس بجسم وليس له ماهية ونحوها . فلزم ان لا يكون مرثياً ومشاهداً ، بل لامدركاً . ولذا نسب الاحتجاب الى صفة الجلال . (هيدجي ص ٨٠)

الملكوت ... اللاهوت ... الجبروت ... الناسوت ١/٣٥-٢

الملكوت هو عالم النفوس .

اللاهوت هو عالم الأسماء والصفات .

الجبروت هو عالم العقول .

الناسوت هو عالم الملك وآخر سلسلة النزول (هيدجي ٨٠-٨١)

عند كشف سبحات جلاله ٤/٣٥

تلميح الى ماورد في الحديث من أن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة . لو

كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره (هيدجي ٨١)

علّمك ما لم تعلم ٦/٣٥

النساء ١١٣/٤ .

أعلى القلم ٧/٣٥

من اضافة الصفة الى الموصوف : أي القلم الأعلى ، وهو العقل الأول والروح الأعظم

ولوح القضاء وأمّ الكتاب والملك المقرب والممكن الأشرف . (هيدجي ٨١)

فيه جوامع الكلم ٨/٣٥

لاحظ قوله صلى الله عليه: « أوتيت جوامع الكلم »، اى جميع الحقائق والمعارف .
قال الجامى: اى الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيرة. وقال الآخر: اى الكلمات الجوامع، فكل
كلمة من كلماته جامعة لعلوم كثيرة وأسرار عزيزة. (هيدجى ٨١)

القدّيسون ١١/٣٥

القدّيس فعّيل من القدّس. إني وإن بذلت الجهد فى الطلب ، لم أجده مستعملاً فى
كلام العرب ، الا ما فى تفسير روح البيان فى سورة الحشر من أن القدّوس من صيغ المبالغة
من القدّس ، أى البليغ فى النزاهة عما يوجب نقصاناً. (هيدجى ٨١)

الفائزين به ١٤/٣٥

أى بمتابعته. (هيدجى ٨٢)

والتماثيل ١٨/٣٥

التماثيل جمع تماثل ، أى الصورة. وقد قال الله تعالى : « ما هذه التماثيل التى انتم لها
عاكفون ». (هيدجى ٨٢)

الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم ٢/٣٦

البقرة ١٦/٢ .

انّ اجل الله لآتٍ ٥/٣٦

العنكبوت ٥/٢٩ .

قداح ١٠/٣٦

جمع قِدَح بالكسر والسكون، اسم فرس . وانما أتى بالجمع ليناسب قوله قراح .

القراح، كسحاب ، المزرعة التى ليس عليها بناء ولا فيها شجر. (هيدجى ٨٢)

التقفية ١٤/٣٦

هى توافق الألفاظ فى أواخر الأبيات (هيدجى ٨٣)

حذو القذّ بالقذّ ۳۶ ۲۲

«قُذّ» بالنّضمّ و تشدید ، ریش نسیم ، واجمع قُذوذ. وحذو القذّ بالقذّ؛ ای کما یقدر کلّ وحدة منها علی قدر صاحبها و تقطع . ضرب مثلاً نشیئین یستویان ولا یتفاوتان. (هیدجی ۸۳)

نتموا الكلمة ۳۷ ۲

أی الكلمة الباقية ، وهو كلمة التوحید. (هیدجی ۸۳)

وان عسی أن یكون قد اقترب أجلّهم ۷/۳۷

الأعراف ۷، ۱۸۵.

المعلم الشدید القوی ۳۷ ۸

أی العقل الفعّال المکمل للنفوس الناطقة بحول الله وقوته المسمّی بروح القدس فی لسان الشرع والمؤیّد بالقاء الوحي للأنبیاء. (هیدجی ۸۳)

الغایة القصوی ۳۷ ۹

وهی لقائه فی الآخرة ولذّة النظر الی وجهه تعالیٰ. (هیدجی ۸۳)

المراد بالعقل ۳۷ ۱۲

وهو العقل الفعّال أو جملة العقول علی ما أشار الیه فی الحاشیة.

والمراد بالکلیة هنا الاحاطة والانبساط والسعة بحسب الوجود العینی ، غیر المنافی للشخصیة والفردیة، لا الاشتراک بین الكثيرین. وهذا کثیر الدور علی السنتهم طبقاً لأهل الذوق، حیث یطلقون علی الوجود الحقیقی الممتنع الصدق علی کثیرین لفظ «الکلی» و«العام» و«المطلق» یعنون المحیط الواسع ... ومن هذا القبیل اطلاق الاشراقین لفظ «الکلی» علی ربّ النوع. (هیدجی ۸۳-۸۴)

هو العقل الاول الذی هو الصادر الاول المعبر عنه بالحقیقة المحمدیة. والمراد بکلیته هو سعة وجوده وانبساطه وجامعیته لجميع الوجودات. وبوجه هو الوجود المنبسط والفیض المقدّس والرحمة الواسعة. (آملی ۳)

كصورة للعالم الطبيعى ١٣/٣٧

له اربعة معان: احدها ان الصورة ما به الشئ^١ بالفعل، كما ان المادة ما به الشئ^٢ بالقوة. ولما كان العقل الكلى امراً بالفعل جامعاً لجميع فعليّات مادونه، بنحو ابسط واعلى^٣، وانحاء الفعليّات المشتتة اطلاقاً له، وهو ظلّ الله تعالى: «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ» كما ان الاستعدادات المتفرقة فى المواد ترجع الى الهوى^٤، فذلك كشجرة طيبة. والفعلّيات التى فيه بنحو اللّف والرتق اصلها، والفعلّيات التى فيما دونه، بنحو النشر والفتق، فروعها واغصانها واوراقها، وهذه كشجرة خبيثة، والقوة المتجوهرة المتوافرة، بنحو اللّف اصلها، والاستعدادات المشتتة فى المواد بنحو النشر فروعها، كان كصورة للعالم. وانما تخلّل كاف التشبيه، لان ذاته تلك الفعليّة الاصيليّة واللفيّة الرقيّة. وصورة العالم هذه الفعليّات التى هى فروعها وظهورها.

وثانيها ان صورة العالم: على طبق صورته التى فى علم العقل، لانه بقوة الله يفعل العالم عن علم، وايجاد المبادئ العالية مادونها، بانها عقلت فاوجدت: وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الكلى من حيث علمه، كصورة العالم، سيّما على قاعدة اتحاد العالم والمعلوم.

وثالثها ان الغاية فى كل موضع، صورة كماليّة للفعل المغيّا. فما لم يجلس السلطان على السرير، لم يكمل صورته بعد. والعقول الكليّة غايات للنفوس التى هى الصّور النوعيّة وكمالات لها. وتخلّل الكاف على الثانى ظاهر، وعلى الثالث باعتبار الحيثيّة الغائيّة.

ورابعها انا سنيّن انه كفصل، والفصل اذا اخذ بشرط لا، صورة كما انه، اذا اخذت الصورة لا بشرط، كان فصلاً. وصاروجها آخر للاطلاق الثانى. (سبزوارى ١-٢) لأن فعليّة العالم الطبيعى بالعقل. والصورة ما به فعليّة الشئ^٥.

وانما قال: «كصورة للعالم الطبيعى» لوجوه ذكرها فى الحاشية، ولأن الصورة ما به الشئ^٦ بالفعل، وهو داخل فى الشئ^٧ بخلاف العقل، فإنه خارج عن العالم الطبيعى. (هيدجى ٨٤)

وكفصل محصل له ١٣/٣٧

الفصل حقيقى ومنطقى. والمنطقى قسمان: احدهما الفصليّة. وهو الفصل المذكور فى

ایساغوجی، المعروف بالکلی مقول فی جواب ای شیء فی جوهره. وثانی کمنهجوم الحسّاس والمناطق. ویطلق حکیم علیه بضاً نفّظ منطقی. ونیس فصلاً حقیقیّاً. لان لدنق مثلاً؛ بما هو ناطق؛ هو منطقی. ونظاهری منه کیف مسموع؛ والباطنی منه ادراک الکلیات. وهو کیف نفسانی. وعلى ى تقدیر. عرض. لایکون فصلاً مقوماً لنجوهر النوعی. ولأعلة محصلة نجوهر جنسی. وحقیقی هو نفس الناطقة فی الانسان. وهو حصّل لنجنس لطبیعی. ولما کان لانسان نوعاً اخیراً. کن فصبه محصلاً لكل لانواع. اذ کل الفصول الحقیقیة للانواع؛ بالنسبة الى الفصل الاخير لانسانی. کلاجناس. وكل لصور نوعیة؛ بالنسبة الیه؛ کالنواد والقوی. وانّه یسمى لانسان نوعاً خیراً؛ لان لانواع الواقعة فی صراط الانسان. مقدمة فی النزول الى مادته علیه.

وبجملة فصبه انحصّل فصل محصل للعالم الطبیعی؛ لان ذلك الفصل؛ له درجات؛ من العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعّال؛ ای ماشاء لله المنعول. ولذا قال القدماء فی تعریف الانسان: «حیوان ناطق مائت». وراادوا کلا الموتین لاختیارى والطبیعی. ونعم ما قبل:

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| تا بود باقى بقایای وجود | کی شود صاف از کدر جام شهود |
| تا بود پیوند جان و تن بجای | کی شود مقصود کل برقع گشای |
| تا بود قالب غبار چشم جان | کی توان دیدن رخ جانان عیان |

فالعقل الکلی کمال النفس الناطقة؛ سواء ارید بالعقل الکلی العقل الفعّال للصور النوعیة فی عالم العناصر المتحدّة معه النفس الناطقة عند الاستکمال على التحقیق؛ او جملة العقول الکلیة. بل الاصل المحفوظ فیها. وحينئذ هو الناطق بالحق عن الحق. فثبت انه فصل الفصول؛ وصورة الصور. (سبزواری ۲-۳)

إنما أتى بكاف التشبيه لأن العقل كصورة للعالم؛ والصورة هي الفصل باعتبار وغيره باعتبار. (هیدجی ۸۴)

المراد بالفصل هنا هو الحقیق... [ای] ما به الشیء یكون هو هو، اعنی حقیقته وذاته التي بها یمتاز عما سواها؛ هو فصله الاخير كالنفس الناطقة بالنسبة الى الانسان.

وتلك الحقيقة في نفسها شيء، ويمكن اعتبارها في نفسها كذلك، أي من حيث هي. ويمكن اعتبارها مع ما ينضم إليها يحصل من انضمامها نوعاً محصلاً.

وعند اعتبارها مع ما ينضم إليها، قد يعتبر بحيث يرى متحد الوجود مع ما ينضم إليها، وقابلاً لأن يحمل على ما انضم إليها حملاً صناعياً، فيقال: الحيوان ناطق (اعتبار اللابشرية). وقد يعتبر بحيث يرى هو شيء في مقابل ما انضم إليها، وما انضم إليها شيء آخر (اعتبار بشرية) ... وهذه الاعتبارات مفاهيم مختلفة في عالم المفهومية، وإن كان مصداقها واحداً.

والمفهوم الأول منها، أعني هو باعتبار نفس حقيقته من دون ضم اعتبار اللابشرية. وبشرط اللائية، لم يسم باسم ولا يحكى عنه بلفظ. بل اللفظ حاك عنه باعتبارين الآخرين؛ فهو باعتبار بشرط اللائية صورة، وباعتبار اللابشرية فصل ...

فنقول: لما كان الفصل هو الصورة بنفسها أعني مصداقاً، وإن الفرق بينهما بالاعتبار، وكان العقل صورة للعالم الطبيعي، يكون فصلاً له أيضاً. (آمل ٤-٥)

جهة وحدة له ١٣/٣٧

هو جهة وحدة لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالإنسان الكبير، كالنفس النطقية للإنسان الصغير. (هيدجي ٨٤)

صورية العقل وفصليته للعالم من جهة جامعته لجميع فعليات مادونه بنحو اللف والرتق، والفعليات المنتشرة منه هي الصور والفصول بالحقيقة، والعقل في وحدته كل تلك الفعليات المنتشرة، لكن بنحو اللف بمثل جامعية الدجاجة لأفراخها. (آمل ٥)

وقد كانت النفوس ١٣/٣٧

عني أنها الرابطة بين المادى الصّرف والمجرد المحض. ولولاها، لم يكن بينهما مناسبة. فلم يتحقق الاستفاضة. (سبزوارى ٣)

المراد بالنفس هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً. وهو فلكي وإنساني. وحيث أنه مجرد عن المادة ذاتاً، يشبه العقول المجردة ذاتاً وفعلاً؛ ومن حيث أنه متعلق بالمادة فعلاً يشبه المادى ... فيكون واسطة بين المادى الصّرف وبين

المجرد المحض. (آملی ۵)

العاقلة ۱۴/۳۷

أى النفس الناطقة الانسانية المسمّاة بالعاقلة والعقل الجزئى ، لأن العقل يطلق بالاشتراك اللفظى على الجوهر المقابل للنفس ، والمراد به المجرّد الممكن المفارق للمادة فى ذاته ، وقد يطلق على النفس وهو الجوهر المجرّد الممكن المفارق للمادة فى ذاته دون فعله باعتبار مراتبها فى استكمالها علماً وعملاً . وقد يطلق على نفس مراتبها أيضاً ، وعلى قواها فى تلك المراتب . (هیدجی ۸۳-۸۵)

وهو الانسب بالمقام ۱۵/۳۷

أى مقام الشكر والثناء ، لأنه الموهوب للانسان من الله الواهب المثان. (هیدجی ۸۶)

كما بدأكم تعودون ۱۷/۳۷

الأعراف ۲۹/۷.

كالنتيجة للاول ۲۲/۳۷

فيه وجهان : احدهما انه كالتفريع على الاول ، لانه تعالى ، لما اختفى ، كان باطناً . ولما كان اختفاءه لفرط نوره ، كان ظاهراً . فهو الظاهر الباطن المنصوص فى الكتاب والسنة ، ويشهد به العقل والعيان . وقال بعض اهل العرفان : « عرفت الله بجمعه بين الاضداد » . وثانيهما ان يراد النتيجة المصطلحة ، بان يستنتج جمع الله تعالى ما هما كالضدين ، بان الله تعالى مختف ، لفرط نوره . وكلّ مختف لفرط نوره ، هو الظاهر الباطن فى ظهوره . وليس المراد على التقديرين ، تخصيص ذلك بكون كلمة « فى » سببية ، الا ان الفرق بين المصرعين حينئذ ، لما كان خفياً — اذ يصير قولنا « فى ظهوره » بمنزلة قولنا « لفرط نوره » ، والباقيان متقاربين معنى — ذكرنا كونه كالنتيجة ههنا . وحاصل الكلام الخ . بيان الفرق من وجهين : احدهما ان الفرق ، كما بين المقدمتين والنتيجة ، والآخر ان فائدة الثانى تحلية اللسان بذكر اسميه الشريفين . اذ فى الاول اطلق عليه الاختفاء وفرط النور ، لكنهما ليسا اسمين له تعالى ، لان اسماء الله تعالى توقيفية . (سبزواری ۳)

المراد أنه حينئذ صار قوله: « فى ظهوره » بمنزلة « لظهوره ». وهو عبارة أخرى لقوله: « لفرط نوره ». فلم يبق بين المصراعين ولزم التكرار. فقال إن التفاوت بينهما حينئذ بالأمرين المذكورين كما بيّنه فى الحاشية. (هيدجى ٨٦)

[اى] كالنتيجة المترتبة على المقدمتين ، وهما مفاد المصراع الاول بمعنى انه تعالى مختلف لفرط نوره ، وكل مختلف لفرط نوره فهو ظاهر فى بطونه ، والله تعالى ظاهر فى بطونه . (الآمل ٨)

هو النور الوجود المنبسط ٢٣/٣٧

اضافة النور هنا ، وفى سابقه ، بيانية . والوجود الحقيقى نور . لانّ النور معناه الظاهر بالذات والمظهر للغير . وهذا صادق حق الصدق على الوجود ، لانه الظاهر بالذات المظهر للمهيّات ، كما انه الوجود بنفسه والمهيّة موجودة به (سبزوارى ٣-٤)

نور الوجود المنبسط على الماهيات الامكانية من عوالم الجبروت والملكوت والانسوت المسمى بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والرحمة الواسعة ومادّة المواد . (هيدجى ٨٧).

أينما تولوا فثم وجه الله ١/٣٨

البقرة ١١٥/٢ .

عوالم الارواح والاشباح ٢/٣٨

كل من عالمى الارواح والاشباح ينقسم الى قسمين: (١) الارواح المرسلة ، وهو عالم العقول المترتبة الطولية والمتكافئة العرضية ، (٢) والارواح المتعلقة بالأبدان ، وهو عالم النفوس الكلية الفلكية والجزئية الانسانية . (٣) والاشباح المجردة القائمة بذاتها ، وهو عالم المثال من الأكبر ، وهو خيال النفوس الفلكية ، والأصغر ، وهو خيال النفوس الانسانية ، (٤) والاشباح المختلطة بالمادة ، ويعبر عنه بعالم السجل الكون ، اعنى العالم الطبيعى من الأفلاك وفلكياتها والعناصر وما يتركب منها . (آمل ٩)

عند نور وجهه سواه فى ٢/٣٨-٣

ان الحق تعالى ، على مشرب الحكمة المتعالية الذى عليه صدر المتألهين ، هو الوجود

الأصیل الذی هو نور کل نور، ومنه یضیء کل نور. والممکنات برمتها عبارة عن وجود واحد ظلّی عکسی فیئ الذی هو بوحدته کل الوجودات الممكنة : ویعبرون عنه بالفیض المقدس، والنفس الرحمانی، والمشیئة، والرحمة الواسعة. والحق المخلوق به. ونسبته الی وجود الحق كنسبة الشعاع الی الشمس...

ویسمى هذا الوجود الظلی بالوجود المطلق، وله مراتب، ینتزع من کل مرتبة منه حد، ویعبر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص، وعن حده المنتزع منه بالمهية. فهینا اعتبارات:

(۱) نفس الوجود المطلق، وهو الوجود المنبسط.

(۲) وهو باعتبار مراتبه الوجودات الخاصة.

(۳) الحدود المنتزعة من مراتبه وهی المهیات.

والتفاوت بین الوجود الذی هو نور الانوار والوجود الظلی : بنحو بشرط لا ولا بشرط؛ و بین الوجود المنبسط والوجودات الخاصة : بنحو لا بشرط وبشرط شیء. فالوجودات الخاصة ظل للوجود المنبسط، كما ان الوجود المنبسط ظل للوجود الحق تعالى.

فالسخریة محفوظة بینها، كما ان للوجودات الخاصة تعلقاً بالمنبسط، وللوجود المنبسط تعلق بنور الانوار.

وأما المهية فهی عدمی. لاسخریة بینها و بین الوجود مطلقاً، الا ان لها تعلقاً بالوجود من حیث انها تنتزع من مراتبها ومن حدودها.

فیكون الوجود الخاص فیئاً للوجود المنبسط من وجهین : من حیث كونه ظلاً له، ومن حیث تعلقه به؛ والمهية فیئ له من وجه واحد، وهو من حیث تعلقها به. (آملی ۱۱/۹)

باعتبار اصل التعلق بالغير ۴/۳۸

أی كون وجود الخاص فیئاً للشیء بحقیقة الشیئة، من وجهین : احدهما التعلق : اذ کل وجود خاص عین الربط بالحق تعالى. وثانیها السخریة، اذ الظل نور، والوجود الخاص

ایضاً نور . والحق تعالیٰ نور کل نور. والثانی مفقود فی المهیّة ، لانّها لیست نوراً . فکونها
فیثا باعتبار مجرد التعلّق بالحق ، تبعاً لوجودها ، كما فی الدعاء: «یا من کلّ شیء قائم بک».
زیرنشین علمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم بذات
(سبزواری ۴)

تکوینیّة ۶/۳۸

المشار الیها بقوله تعالیٰ: «اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی». وهو سلام الله علیه
بروحانیّة العقل الکلّیّ الذی هو لسان الله، نور الانوار، یهدی بنوره لنوره من یشاء. والهدایة
التکوینیّة انما هی بان وکلّ علی کل موجود عشق وشوق ، بهما یهتدی الی کماله. فبالعشق
یحفظ کماله الموجود، وبالشوق یطلب کماله المفقود، حتّی یصل الی المقصود. (سبزواری ۴)
اذ بانوارهم ۷/۳۸

لأنهم النفوس الکلّیّة الالهیّة ، الّتی انفسهم فی النفوس ، وارواحهم فی الارواح .
(سبزواری ۴)

اوتیا کتابهما یمیناً ۱۰/۳۸

ومن حسن الاتفاق ، اتفاق هذا الدعاء مع قولنا «هاؤم اقرؤا» ، لانه قول «من اوتی
کتابه یمینه». (سبزواری ۴)

ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً ۱۶/۳۸
البقرة ۲/۲۶۹.

لانّ الحکمة هی الايمان ۱۶/۳۸-۱۷

وهو الايقان بالمذكورات فی الآیة الشریفة. فالایمان بالله ، هو الايقان بانه صرف
حقیقة الوجود ، وبتوحيده ، انه لاثنائی له ، وبصفاته الّتی هی عین وجوده ، من حیوته الذاتیة
وعلمه الحضورى السابق علی الاشياء ، وانه الفعلی لا الانفعالی ، وانه الواحد البسیط فی
عین کونه کل العلوم ، وقدرته الوجوبیّة ، وارادته وفیاضیّته ، وعدم امساكه عن الجود ،
وغیر ذلك من صفاته العلیا . وکل ذلك بالبرهان . كما قال الله تعالیٰ: «قل هاتوا برهانکم».

فبمجرد ان يقول المؤمن «ان الله موجود» ولكن يثبت هذا الوجود للملك ، وذلك الوجود للملكوت، وذلك الوجود لاجبروت. لم يكن مؤمناً حقاً. فأين الوجود لله . او يقول لسان حاله ومقامه بوجود مباين لله . ووجود مباين للخلق بينونة عزلة، لم يؤمن بوجوده وجوداً يليق بجناحه. وقس عليه نظائره. والایمان بملائكته ان يوقن بعوالم العقول الطولية والعرضية، التي ياتي ذكرها ليدعن بوجود مقربيهن . ويوقن بالمجردات المضافة الى العالم العلوي ، ليعتقد بمدبريهن ، ويوقن بان لكل حقيقة رقيقة ، ليؤمن باولى اجنحتهم. وبالجملة ان اراد ان يكون ايمانه ايماناً حقاً تفصيلياً لاجمالياً ، فضلاً عن كونه بمجرد اللسان ، لابد ان يعلم انها ما هي . وهل هي ، ولم هي . وحق الايمان بكتبه ، ان يوقن ان كتابه تدويني وتكويني ، والتكويني آفاقي ، وانفسى ، والآفاقي ام الكتاب والكتاب المبين وكتاب المحو والاثبات. والانفسى عليّيني وسجّيني. ويوقن ان جميع الكتب السماوية منزلة من عند الله. وحق الايمان برسله . ان يوقن بالعقول الكلية ، العائدة في السلسلة الصعوديّة ، وبالنفوس الكلية الالهية، المتخلّقة باخلاق الله، بل ورد في الحديث: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة».

(سبزواری ۴-۵)

والمؤمنون كل آمن بالله الآية ۱۷/۳۸

البقرة ۲۸۵/۲

صيرورة الانسان عالماً عقلياً ۱۸/۳۸

انما قالوا «عقلياً» لان صيرورته عالماً حسياً وعالماً مثالياً، ليست حكمة. فان النار، مثلاً، نارطبيعة في المادّة ، وهي المحسوسة بالعرض. ونار حسية ، وهي المحسوسة بالذات، ونار مثالية . سواء كانت في المثال المطلق ، او في المثال المقيد الذي فينا ، وهذا هو المتخيل بالذات. وكلها جزئيات لا كمال للنفس بذيلها ودركها ، وان كانت هذه النيران في وجود الانسان بلا كلفة. اذ في بدنك النار الطبيعية بعينها ، لانها احد اركان بدنك، وبنظريتها، وهي الصفراء ، وفي حسك المشترك نار، وفي خيالك نار. لكن ما هي كمال نفسك ، نار عقلية ، لها وحدة جمعية جميع تلك النيران مشمولها، نيلها نيل الكل .

فعليكم بادراك نار كليتة عقلية ، بعنوان مطابق لحقيقتها بالبحث عن النار الطبيعية عن هيولاها وصورتها . وانها متصلة واحدة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى^١، ولها صورة اخرى^٢ نوعية. واذا عقلت على سبيل الكلية مهيتها وهيتها ، اعنى هلية النار العقلية وليتها، ومن لمية النار الطبيعية ، سوى تسخين المركبات ونضجها وتلطيفها ، وغير ذلك [من] الخلافة عن الانوار العلوية في الاضاءة ليلا، فكانتكم احطت بجميع النيران الماضية والغابرة. والنار الكلى نور يسعى بين يدي عقلكم، يعرف بها جزئياتها. ولذا كان الكلى كاسباً ومكتسباً، بخلاف الجزئى. وقس عليه سائر موجودات العالم العينية وعقلياتها موجودات محيطة مجردة بسيطة ، ووجودها في العقل البسيط ايسر ، وبالحكمة تحصل مهياتها المطابقة لما هي عليه في نفس الامر. (سبزوارى ٥-٦)

وامّا انّ معلومها ٢٢/٣٨

ان قلت: ما الفرق بين المعلوم والموضوع الذى قد مرّ؛ قلت: معلومات العلم اجزائه الثلاثة: المسائل والموضوعات والمبادئ. وهذه الموضوعات ايضاً غير موضوع العلم ، لانّ موضوعات المسائل غيره. (سبزوارى ٦)

افعاله المبدعة والمخترة ٢٣/٣٨

الفعل: (١) إما أن يكون مسبوقاً بالمادة والمدة، وهو الكائن كالعناصر والعنصریات؛ و(٢) إما أن لا يكون مسبوقاً بشئٍ منها ، وهو المبتدع كالعقول والنفوس المجردة؛ و(٣) إما أن يكون مسبوقاً بالمادة دون المدة، وهو المخترع كالفلك والفلكيات.

(هيدجى ٨٧)

الابداع هو ايجاد الشئ غير مسبوق بالمادة والمدة

الاختراع هو ايجاده غير مسبوق بالمدة ، كالأفلاك

التكوين هو ايجاده مسبوقاً بالمادة والمدة ، كالمركبات من العناصر

الانشاء هو ايجاد الصور المثالية القائمة بذاتها بلامادة؛ وهو المراد من قوله: «وما يقرب

من ذلك». (آملی ١٣)

وما یقرب من ذلك ۲۳/۳۸

هو افعاله المنشأة. وهي عالم المثال ، وإيجاده یسمى انشاء. (سبزواری ۶)

او ما یجری مجراها ۱/۳۹

من الاعتباریات، كالمعقولات الثانية فی المنطق. هذا اذا ارجعنا الضمیر الى الاعراض. واما اذا ارجعناه الى الحركات ، فالمراد السكنات والتغیرات. وهي اعمّ من الحركات، لانّ الحركة هي الخروج التدريجي الاتصالی من القوة الى الفعل ، والتغیر يشمل الخروج الدفعی ، مثل الكون والفساد ، عند القوم ، فی شامل مثل النیة والصّوم والوضع ونظائرهما ، من معلومات الفقه. (سبزواری ۶-۷)

قس عليه الضمیر ۳-۲/۳۹

یعنی الضمیر المؤنث فی «اجارها» و «بستانها» ، فانه ایضاً يرجع إما الى الحكمة المتعالیة او الى المنظومة باعتبار اشتغالها علی مسائلها. (آملی ۱۵)

لم نقل هدی ۶/۳۹

فیشار بها الى المنظومة (هیدجی ۸۷)

رعاية للترصیع ۷-۶/۳۹

الترصیع هو فی اللغة التركيب والتقدير والنسج؛ وفي اصطلاح علماء البیان، هو كون ما فی إحدى القرینتین مثل ما یقابله من الأخری فی الوزن والتقفية. (هیدجی ۸۷)

من قبیل لجین الماء ۱۰-۹/۳۹

أی من قبیل اضافة المشبه به الى المشبه ، فلجین الماء بمعنی الماء كاللجین، واللجین هو الفضة. فعنی «عقد العقائد» هو عقائد كالعقد، والعقد هي التي تحمل علی رقاب العرائس من الجواهر النفیسة. فالعقائد كأنها عقد محمولة علی رقبة معتقدها. (آملی ۱۶)

كالسمع الطبعی ۱۵/۳۹

السمع الطبعی او سمع الكیان هو الأمور العامة من العلم الطبعی؛ وهو الباب الذي

يذكر فيه العوارض التي تعرض لموضوع العلم الطبيعي، وهو الجسم من حيث هو يتغير مطلقاً، من غير تقيد بكونه فلكياً او عنصرياً بسيطاً او مركباً او غير ذلك من القيود. فلمكان ارسال موضوعه واطلاقه من كل قيد... يعم عروضه جميع الأجسام، فصار من الأمور العامة، لكن لا مطلقاً، بل من الامور العامة المختصة بموضوع العلم الطبيعي. (آمل ١٧)

المسمى 'بسمع الكيان' ١٦/٣٩

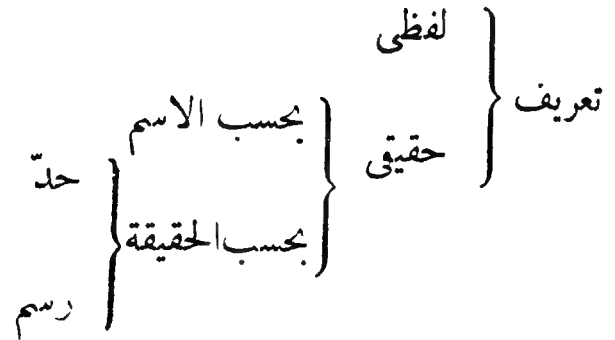
من الكون، بمعنى الطبع. ومنه الكائن. وبالجملية المراد بهما، اول ما يسمع في الطبيعيات. وابوابها ثمانية. ووجه الضبط ان يقال: موضوع الطبيعي، هو الجسم الطبيعي، بما هو واقع في التغير.

فاما ان يؤخذ مطلقاً، ويبحث عن احواله، فهو كتاب سميع الكيان؛ ويبحث فيه عن الاحوال العامة، مثل كل جسم له شكل طبيعي، وله مكان طبيعي، وكل جسم له متى وله جهة، وكل جسم متناه الابعاد وغير متناه الاجزاء.

واما مقيداً، بانه بسيط. فاما مطلقاً، فهو كتاب السماء والعالم، ويعرف فيه احوال الأجسام البسيطة، والحكمة في صنعها ونضدها؛ واما من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة فهو كتاب الكون والفساد، ويعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات، في نشوها وحيوتها واستبقاء الانواع، مع فساد الاشخاص، بالحركات السماوية. واما مقيداً، بانه مركب غير تام، فهو كتاب الآثار العلوية، ويبحث فيه عن كائنات الجو، من السحب والامطار، والثلوج والرعد والبرق وقوس قزح والهالة ونحو ذلك. واما مقيداً، بانه مركب تام؛ فاما بلانمو وادراك، فهو كتاب المعادن؛ واما مع نمو بلاادراك، فهو كتاب النبات؛ واما مع الادراك بلاتعقل، فهو كتاب الحيوان؛ او معه، فهو كتاب النفس. (سبزوارى ٧)

تعريف لفظي ٢/٤٢-٣

هو تبديل اللفظ بلفظ أعرف عند السامع وتعيين ما هو المراد من اللفظ. يرادف الترجمة والتفسير. (هيدجي ٨٨)



التعريف اللفظي: ما لا يحصل الا تعيين مدلول اللفظ، فيكون مرجعه الى التصديق بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنى .

التعريف الحقيقي باقسامه: ماهو محصل صورة الشئ . الا ان ماهو بحسب الحقيقة منه محصل للصورة التي علم وجودها في الخارج ، إما بالكنه اذا كان حدا او بالوجه اذا كان رسماً . . . وما هو بحسب الاسم من الحقيقي ماهو محصل لصورة ما لم يعلم وجوده في الخارج سواء علم عدمه اولاً (آملی ۲۰)

الثابت العين ۳/۴۲

معنى ثابت العين انه ثابت عينه، أى نفسه. فيكون حاصل التعريف ان الوجود هو الذى يكون بنفسه الثبوت. وهذا بخلاف المهيّة، فان ثبوتها انما هو بثبوت وجودها . . . ولا يخفى أن تعريف الوجود بالثابت عينه مشتمل على الدور الصريح ، فان الثبوت مرادف للوجود (آملی ۱۸)

الذى يمكن أن يخبر عنه ۳/۴۲

معناه انه يمكن ان يسند اليه شئ ويحمل عليه محمول، بخلاف العدم فانه لا يمكن ان يخبر عنه شئ اصلاً ، لان ثبوت شئ لشيء فرع لثبوت المثبت له، فما لم يكن للشيء ثبوت فلا يعقل اثبات شئ له . والعدم باطل الذات ليس بشئ اصلاً ، بل هو عبارة عن اللاشيئية ، فلا يعقل ان يخبر عنه بشئ . . .

ولا يخفى ان تعريف الوجود بالذى يمكن ان يخبر عنه مشتمل على الدور المضمر من حيث اخذ الامكان فى تعريفه، فعرفة الوجود متوقفة على معرفة الامكان ، ومعرفة الامكان متوقفة على معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب المذكور متوقفة على معرفة الوجود. فتكون معرفة الوجود متوقفة على معرفة الوجود بواسطة واحدة، وهذا هو الدور المضمر بواسطة. (آمل ١٨-١٩)

أو غير ذلك ٣/٤٢

كقولهم: الموجود هو الذى يكون فاعلا ومنفعلا، او الذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل، او الذى ينقسم الى الحادث والقديم... وهذه التعاريف ايضا كلها دورية لاشتغالها على لفظ الكون، كما فى الذى يكون فاعلا و منفعلا ، ولفظ الفاعل والمنفعل، باعتبار كونها صفتين للموجود ، و لفظ الحادث والقديم المتوقف معرفتهما على معرفة الوجود لكونهما صفتين للوجود. (آمل ١٩)

اى مطلب ما الشارحه ٤/٤٢

فى كل ما يستعلم حقيقته ويبحث عنه اسئلة . السؤال الاول بما عن شرح لفظه . والثانى بهل البسيطة عن وجوده. والثالث بما الحقيقية عن مهية التى له فى نفس الامر. والرابع بهل المركبة عن احواله ، من القدم والحداث والتجرد والتجزم ، وغير ذلك. والخامس بلم ، فيتعرف به العلة والبرهان بجواب هل؛ وهى اما الوسطة فى الثبوت ، واما الوسطة فى الاثبات والتصديق فقط .

والسؤال عن شرح الاسم، مقدم على جميع الاسئلة. فما لم يتعرف اولاً ما المراد باسم الخلاء مثلاً، لم يتطرق السؤال بانه هل الخلاء موجود؟ كما انه ما لم يعلم وجوده ، لم يطلب بما الحقيقية مهية وذاته . اذ ما لا وجود له ، لاهية له. وقس عليه الباقي . (سبزواري ٧-٨)

ما الشارحة هى على ما استفاد من محاوراتهم ما يطلب بها شرح الاسم ، أى شرح

مهیة مفهوم الاسم [لاشرح مفهوم الاسم] . والمصنف أراد بها هنا مفهوم اللفظ ومعناه المستعمل فيه . (هیدجی ۸۹)

المما الشارحة : ما يكون شرح اللفظ . ليس تعريفاً بحسب الاسم ، بل هو تعريف لفظی . وانما عبّر المصنف عن التعريف اللفظی بشرح الاسم تبعاً للشيخ في النجاة حيث يقول : «ان الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم» . ومراده من قوله «ان يشرح بغير الاسم» هو التعريف اللفظی المقابل للحقیقی ، لا الاسمی الذی هو من أقسام الحقیقی . (آملی ۲۰)

مبدأ اول لكل شرح ۵/۴۲ - ۶

ليس للوجود شرح حتى اذا سئل عنه بما هو فيقال هو كذا ، بل هو مبدأ الشروح واليه ينتهى كل شرح... وذلك لانه اذا سئل عن الانسان مثلاً بما هو ، فيقال بانه حيوان ناطق ، فيسئل عن الحيوان الذي اخذ في حد الانسان بما هو فيقال بانه نام حساس متحرك بالارادة ، فيسئل عن النامي والحساس مثلاً ، فيقال بانهما جسم مطلق ، فيسئل عن الجسم المطلق ، فيقال انه جوهر ، ثم يسئل عن الجوهر ، فيقال انه موجود ، فيسئل عن الموجود ، فيقال بانه وجود اذ الموجود بما هو موجود هو الوجود ، والمهيّة انما هي موجودة بالوجود ، وأما الوجود فهو وجود بنفسه ، فهو بنفسه وجود وموجود كما ان البياض من حيث نفسه بياض وابيض . (آملی ۲۱)

فلا شرح له ۶/۴۲

لأنه لو كان له شرح ، لزم الدور . (هیدجی ۸۹)

لافصل له ولاجنس له ۷/۴۲

فلا يمكن تحديده بالاجزاء المحمولة . ولامادة ولاصورة له ، فلا يمكن تحديده بالاجزاء الخارجيّة ، بناء على جوازه ، كتحديد الانسان بانه نفس وبدن . وبالجملة التعريف للمهيّة وبالمهيّة ، والوجود ليس بمهيّة . كيف ؟ وهو حيثيّة الالباء عن العدم ، وهي حيثيّة عدم الالباء عن الوجود والعدم . نعم ينتزع المهيّات من مراتبه التي دون مرتبة فوق التمام ، وهي قوابل عملية لها ، لانّها في قوامها . (سبزواری ۸)

والوجود وعوارضه ٩/٤٢

عوارض الوجود ، كالوحدة والتشخص ، بمعنى منع الصدق على الكثرة ، والنورية والحياة السارية والخيرية والعشق والشعور وغيرها ، من العوارض التي تدور معه حيثما دار ، وعروضها بحسب المفهوم ، لا بحسب التحقق ، لانّها متحققة بنفس تحقق المعروض . والسّر في سلب المهيّة عنه وعنّها ، اطلاقها السّعيّ وحيطتها . والمهيّة انما هي لوجود محدود ، لانها المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، والمنع عن وجود الغير عن الضيق . فللممكن مهية ذاتية ، تحاكي عن مقام وجوده الذاتي ، ومهيته عرضية تحاكي عن مقام كماله الثانوي . (سبزواري ٨)

الحقيقة البسيطة ١١/٤٢

المهيّة ، ما لم توجد في الخارج ، لاتطلق عليها « الحقيقة » . فان الفرق بين المهيّة وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق بأعمية المهيّة من الحقيقة ؛ فالعناء الذي لا وجود له في الخارج لاحقيقة لها ، وان يطلق على ذاتها المهيّة .
أما كون الوجود حقيقة بسيطة فلانه لا جزء له كما سيجيء في بيان احكام السلبية .
(آملی ٢٠-٢١)

النورية ١١/٤٢

لأن النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره ، والوجود هو كذلك ، بل ليس هذا الشأن بحقيقته الا له . (آملی ٢١) .

حيثيّة ذاتها حيثيّة الالباء عن العدم ١١/٤٢

ان « الشئ » بالمعنى الاعم ، إما وجود او عدم او مهيّة . والمهيّة نفس ذاتها هي اللاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم . وأما الوجود فهو في مرتبة ذاته وهو نفسه هو اقتضاء الإباء عن العدم ، بمعنى ان نفس ذاته عين الإباء عن العدم ، كما ان العدم نفس ذاته عين الإباء عن الوجود ؛ بمعنى أنا اذا تصورنا كلاً من الوجود والعدم ، نرى الوجود ، مع قطع النظر عن كل ماعداه وبلا ملاحظة شئ آخر معه ، آبياً عن العدم . والعدم كذلك آبي عن الوجود . وأما المهيّة فهي بالنظر الى ذاتها غير آبية عنها .

وان شئت فقل إن الإباء عن العدم ذاتی للوجود، أى ينتزع من نفس ذاته بلا احتیاج فى انتزاعه عنه الى ضمّ ضمیمة : والإباء عن الوجود ذاتی للعدم كذلك ، والاقتضاء بالنسبة الى الوجود والعدم ذاتی بالنسبة الى المهیة...

فلا یرد ان نفس الوجود لیس نفس الإباء عن العدم اذ كثيراً ما نتصور الوجود ولا نتصور العدم فضلاً عن الإباء عنه. والحاصل أن مفهوم الوجود ، وإن كان مغایراً لمفهوم الإباء عن العدم ، إلا أن انتزاع مفهوم الإباء عن العدم عن الوجود لا یحتاج الى شئ غیر تصور الوجود. فیکون عنوان الإباء عن العدم بالقیاس الى الوجود کعنوان الامکان بالقیاس الى الممكن مثلاً. (آملی ۲۱-۲۲)

ومنشأة الآثار ۱۲/۴۲

ان حقيقة الوجود هی التي تظهر بها الآثار المترتبة على المهیات ، فلو لا الوجود لم یظهر آثار ماهیة من الماهیات. (آملی ۲۲)

وبهذا البیت جمع ۱۳/۴۲

ولم نتعرض لقول آخر ، وهو انه کسبی ، اذ لا وجه له . بل ظهر خلافه من انه بسیط ، ولیس له مهیة ذاتیة ، ولا مهیة عرضیة. (سبزواری ۸)

ای حقیقته وکنهه ۱۴/۴۲

اذ العلم بالحقیقة اکتناها لا یمکن الا حضوریا. والعلم الحضوری له موردان: احدهما علم الشئ بذاته ، وثانیهما علم الشئ بمعلوله الذاتی والحقیقة ، لا ذات العقل ولا معلوله . غایة ما یمکن ان یمکن کالفانی بالنسبة الى المفی فیہ . بل الحصول المنوط بحصول مهیة لها ، محفوظة فی الذهن والخارج ایضاً ، غیر ممکن ، کما هو مفاد الدلیل المذكور.

ان قلت : فکیف یمکن حقیقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهی بالمعنی الاعم ؟ قلت: بقی للعقل النظری العلم الحصولی بها . واکتفه بالوجوه والعنوانات المحاکیة عنها . کالوجود العام والوحدة المطلقة والنوریة والخیریة والعلم والارادة والقدرة وغیرها ، من العوارض الغیر المتأخرة فی الوجود من الوجود. وهذه ، وان كانت غیر حقیقة الوجود ،

حتى الوجود العام البديهي العنوانى، كما ذكرنا ، ألا ان وجه الشئ هو الشئ بوجه. وكلما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة اكثر ، والفحص اوفر ، كان علمه انور ، وعرفانه آثر. (سبزوارى ٨-٩)

لوحصلت فى الذهن ١٤/٤٢

استدل على استحالة تصور حقيقة الوجود و كنهه بوجهين ، احدهما قوله هذا : « اذ لوحصلت فى الذهن » .

وحاصله : ان الاشياء ، كما عرفت ، يحصل فى الذهن بحقائقها لا بأشباحها ؛ وهذه مقدمة . والمقدمة الثانية : ان الوجود ، كما عرفت ، عين منشأة الآثار . وبناء على هاتين المقدمتين نقول : لوحصلت حقيقة الوجود فى الذهن ، لكان الحاصل حقيقة ، لا شبحه ، بحكم المقدمة الاولى . وللزم ان يترتب على حقيقته الآثار ، بحكم المقدمة الثانية . وحينئذ يكون الحاصل من حقيقة الوجود فى الذهن هو الوجود الخارجى ، فلم يكن فى الذهن ، اذ الموجود فى الذهن ما لا يترتب عليه الآثار الخارجية .

وهذا المعنى يتم فى المهية التى تكون لها آثار ويكون المبرز لآثارها الوجود ؛ فهى بأحد الوجودين يترتب عليها الآثار ، وهو وجودها الخارجى ، وبالوجود الآخر لا يترتب عليها الآثار ، وهو الوجود الذهنى . (آملى ٢٣)

وأيضاً كلما يرتسم ١٧/٤٢

هذا هو الدليل الثانى [على استحالة تصور حقيقة الوجود و كنهه] .

وحاصله : ان الموجود فى الذهن هو نفس الموجود الخارجى ؛ فالتفاوت بينهما باعتبار الوجودين ؛ والا فذات الموجود هو هو بعينه .

وهذا يتم فى المهية التى تنلبس تارة بالوجود الخارجى ، واخرى بالوجود الذهنى . أما نفس الوجود الخارجى ، فليس شئ غير الوجود حتى يتعزى عنه ويحيى هو بنفسه فى الذهن . وهذا معنى قوله : « والوجود لامهية له » . (آملى ٢٣)

والوجود لامهية له ۱۸/۴۲

أى ما يقال فى جواب ما هو. (هیدجی ۹۰)

ومهية ۱۸/۴۲

لما قال: «الوجود لامهية له»، وكانت المهية بالمعنى الاعم تطلق على الوجود ايضاً، اورد هذا الكلام دفعا لتوهم ان الوجود له المهية.
وحاصل الدفع: ان المهية بالمعنى الاعم عبارة عن نفس حقيقة الشيء، وهى نفس الوجود، لاشئ فى مقابل الوجود، ولها وجود زائد عليها حتى يزول عنها الوجود وتبقى نفسها محفوظة فى الذهن. (آملی ۲۳)

كل ممكن ۲/۴۳

إن قلت: تركيب كل ممكن من المهية والوجود ثابت عند المشائين. وأما عند الاشراقين واصحاب الحكمة المتعالية من صدر المتألهين وأتباعه فلا، اذ النفوس وما فوقها عندهم انبيات محضة ووجودات بحتة بلامهية وانوار صرفة بلاظلمة...
قلت: مرادهم من ان النفوس وما فوقها وجودات صرفة، ان حكم الوجود فيها غالب، وحكم المهية فيها مغلوب، حتى كأنه لامهية لها حقيقة. كيف والمهية... هى المنتزع عن حد الوجود المحدود، والممكن كيفما كان محدود الوجود، والوجود الذى لاحد له عبارة عن الواجب الذى مقتضى وجوبه لاحديته. (آملی ۲۴)

والمهية التى يقال لها الكلّى الطبعی ۳-۲/۴۳

اذ الكلّى الطبعی، هو معروض الكلّية الذى هو لا كلّى ولا جزئى. وانما يعرضه الكلّية المنطقية فى موطن العقل. ويعرضه الجزئية فى موطن الخارج والخيال والوهم. فهو نفس المهية، والصفة مخصّصة لاجراج المهية، بمعنى مابه الشئ هو هو، لانها تطلق على الوجود الحقيقى ايضاً. وهو لا يقال فى جواب «ما هو؟». (سبزواری ۹)

ان «المهية» تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال فى جواب ما هو، وهو المهية بالمعنى الاخص. وثانيها، مابه الشئ هو هو. وهو المهية بالمعنى الاعم الذى يطلق على الوجود وعلى المهية بالمعنى الاخص....

والمهية بالمعنى الاخص... هو الكلى الطبيعى الذى معروض الكلى المنطقى فى العقل، اى يقال بانها كلى؛ كما يقال مهية الانسان كلى، اى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيصير الانسان معروضاً للكلية، اى يحمل عليه مفهوم الكلى فى العقل، وان كان الموجود منه فى الخارج جزئياً خارجياً. (آملى ٢٤)

ولم يقل احد من الحكماء ٣/٤٣

وممن عاصرناه، من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية، من يقول باصالتها، قائلاً فى بعض مؤلفاته، ان الوجود مصدر الحسنة والخير، والمهية مصدر السيئة والشر. وهذه الصوادر امراضية، فصدرها اولى بالاصالة. وانت تعلم ان الشرور اعدام ملكات، وعلة العدم عدم. فكيف لا تكفيه المهية الاعتبارية؟ (سبزوارى ٩)

نعم قال [بها] بعض من لم يعتبر القواعد الحكمية كالشيخ أحمد الأحسانى. اعلم انه لا نزاع لأحد فى أن الوجود والماهية متحدان فى الخارج وأن التمايز بينهما إنما هو فى الذهن، لا بحسب العين. ولا شبهة أيضاً فى أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة؛ وألا لم يحصل الاتحاد بينهما. ولا محالة أحدهما أمر حقيقى والآخر انتزاعى عقلى.

فالاتحاد بين الوجود والماهية إما أن يكون الوجود أمراً حقيقياً عينياً، والماهية اعتبارياً انتزاعياً؛ أو بالعكس. (هيدجى ٩١)

متباينين ٤/٤٣

لانه، اذا كان البياض والعاج مثلاً متباينين، لان احدهما كيف، والآخر جوهر، مع ان بينهما سنخية بحسب الوجود، فكيف لا يكون المهية، وهى سنخ عدم الاباء عن الوجود والعدم مباينة للوجود، وهو سنخ الاباء عن العدم؟ (سبزوارى ٩)

لزم التركيب الحقيقى فى المصادر الأول ٤/٤٣

القائلون بأصالة الوجود يقولون بأن المصادر الاول هو وجود المصادر الاول، والقائلون بأصالة المهية يقولون بانه مهية. ولو كانت المهية مثل الوجود اصيلاً،

للزّم ان يكون الصادر الاول الوجود والمهية معاً، وهو مناف مع ما التزموا به من استحالة صدور الكثير عن الواحد. (آملی ۲۶)

نفس تحقق المهية ۵/۴۳

لانّ ما به تذوت المهية حينئذ كونها وتحققها ، لا الوجود ، والوجود كون نفسه وتحققه. (سبزواری ۹-۱۰)

لان المهية حينئذ موجودة بخیال ذاتها، والوجود موجود بنفسه، فيكون الوجود امراً ينضمّ الى المهية، لانفس تحققها. (آملی ۲۶)

وغير ذلك من التوالی الفاسدة ۵/۴۳

كعدم انعقاد الحمل بينهما حينئذ؛ ومثل لزوم الثبوت النفس الامريّة الخارجيّة ، لان الوجود الحقيقي نور، والمهية ظلمة، والمفروض انهما موجودان متأصلان. (سبزواری ۱۰)

بل اختلفوا على قولین ۶/۴۳

اعلم أن الوجودات ، وإن لم يكن اختلاف بينها بذواتها إلا بالشدة والضعف والغنى والفقر...، لكن يلزمها، بحسب كل مرتبة من المراتب، أوصاف خاصّة هي المسمّاة بالماهيات ، كمراتب نور الشمس حيث وقعت على الزجاجات وانصبغت بألوانها ، وفي نفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللعان ونقصانه .

فمن قصّر نظره على الألوان المختلفة ووقف معها، توهم أنها أمور حقيقية، واحتجب بها عن حقيقة النور ، كمن ذهب الى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة والوجودات أمور انتزاعية .

ومن شاهد الألوان وعلم أنها من الزجاجات ، ولا لون للنور في نفسه، ظهرت له حقيقة النور، كمن ذهب الى أن مراتب الوجودات التي هي لمعان النور الحقيقي أمور حقيقية منصبة بصنع الماهيات المتخالفة الامكانية. (هیدجی ۹۱-۹۲)

ان الأصل في التحقق هو الوجود ۷/۴۳

معنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد ، وهو المعبر عنه

بالحيوان الناطق ، وبازاء هذا المفهوم حقيقة وهو الانسان الخارجى ، كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهي ، ولهذا المفهوم حقيقة ، وتلك الحقيقة هي التي ينشأ بها الآثار المترتبة على المهيئات ، وصرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها ، والماهيات موجودة بها .

فعنى قولك « مهية الانسان موجودة » انها ثابتة بالوجود ، ويكون من قبيل وصف الشئ* بجمال متعلقه ، نظير « القرطاس ابيض » ، اذ ابيضية القرطاس ليست بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض ؛ بخلاف قضية « الوجود موجود » ، فانها من باب وصف الشئ* بجمال نفسه ، اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته ، فهو في عين كونه وجوداً موجود . . .

انها [اى : المهية] يرائى انها موجودة ، والا فهي كسراب بقية يحسبها الجاهل انها موجودة وأما في الحقيقة فالموجودية انما هي وصف للوجود ، وان موجودية المهية ايضاً بالوجود . وذلك كالنور الذي هو مضى* بنفسه والعالم مضى* به ، وكالمعلومات الخارجية التي هي معلومة بالعرض ، وان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس ، وتلك الصور معلومة بنفس ذواتها النورية لا بصور أخرى . (آمل ٢٨)

متحد به ٨/٤٣

اذ لا يحاذيها شئ* . ولوحاذاه شئ* ، لم يتحدا ، لان اتحاد الاثنين المتحصلين محال . فالمهية فانية في الوجود الحقيقي ، وهو ماء الحياة ، وهي كسراب بقية الآية . وبالفارسية : وجود بود ومهيت نابود وبودش نمود بود . (سبزوارى ١٠)

مثل ان الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان ١٢/٤٣

وجه ضعف [هذا الدليل] : ان موجودية الوجود ليست بالعرض ، اى بعروض الوجود له حتى يستدعى وجوداً آخر زائداً على ذاته ، بل انما هو موجود بمعنى انه نفس الوجود ، كما ان النور مضى* بمعنى انه نفس الضوء . . . وليس اطلاق الموجود على الوجود بمعنى مغاير لمعناه الذي يطلق على غير الوجود ، حتى يكون معناه ، اذا اطلق على الوجود ، انه عين الوجود ، واذا اطلق على المهية ، بمعنى انها ذو وجود ، لكى يكون الموجود في الاستعمالين ، اى عند اطلاقه على الوجود واطلاقه على المهية ، من قبيل استعمال المشترك او من باب

الحقیقة والمجاز. بل انما هو فی الاطلاقین بمعنى واحد : وان التفاوت ينشأ من ناحية الموضوع (آملی ۲۸)

بنفس ذاته ۱۳/۴۳

كالضوء ، فانه مضي بذاته ، وغيره مضي به ؛ وكالعلم ، فانه معلوم بذاته ، وغيره معلوم به ؛ وكالكلى المنطقى ، كلى بذاته ، والطبيعى كلى به ؛ وكالاضافه مضافه بذاتها ، وغيرها مضاف بها . ونظائرها كثيرة . (سبزواری ۱۰)

فلولم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هي المهية ۲-۱/۴۴

هذا البرهان مبني على ما هو التحقيق في باب الوجود الذهني من ان الاشياء بانفسها لا بأشباحها توجد في الذهن ، وانما التفاوت بين الخارجى وبين الذهني يترتب آثار الشئ عليه في الخارج دون الذهن ، بتفاوت الوجودين دون الوجودين . فهية الشمس هي عينها في الخارج والذهن . فكما ان الشمس الخارجية فرد من مهية الشمس ، فكذلك الشمس الذهنية فرد آخر من مهيتها ، الا انها شمس ذهنية . وترتب آثار الشمس على الفرد الخارجى : من فعل النهار والاضائة والحرارة ، دون الفرد الذهني ، بواسطة تفاوت النشاطين واختلاف الوجودين ... فالتفاوت بين الشمس الخارجية والذهنية كالتفاوت بين زيد وعمرو ، الا ان زيدا وعمرواً كلاهما فردان خارجيان ، والشمس الخارجية والذهنية متفاوتتان في كون احدهما خارجية والاخرى ذهنية . (آملی ۳۰-۳۱)

وهي محفوظة ۲/۴۴

والا ، لم يكن الصورة الذهنية علماً بالخارجية ، لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم ، كما في الكلى وفرده ، وفي الفردين الذهني والخارجي ، من جهة تمام الذات المشتركة ؛ وايضاً لم يكن لشيء واحد نحو ان من الوجود ، وغير ذلك من المحذورات . (سبزواری ۱۰)

لزوم السبق في العلية ۴/۴۴

ان العلة متقدمة على المعلول تقدماً بالعلية مع لزوم اجتماعهما معاً في الزمان . فالحركة القائمة باليد التي هي علة لحركة المفتاح ، مع لزوم اتحاد زمانها مع زمان

حركة المفتاح ، متقدم على حركة المفتاح ... [هذه المقدمة] مع وضوحها مسلمة عند الجميع .
(آمل ٣١)

لا يجوز التشكيك في المهيّة ٦/٤٤

لأنه [لو جاز التشكيك في الماهية] ما به التفاوت ، إن كان داخلاً في ماهية الأشد مثلاً ، لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها [أى في تلك الماهية] لانتفاء بعض الأجزاء . وإن لم يكن داخلاً فيها [أى في ماهية الأشد] لم يتحقق التفاوت [أى تفاوت ماهية الأشد والأضعف] فيها [أى في الماهية] ؛ بل كانت في الكل على السواء . فالخصوصية التي في نور الشمس دون القمر ، إن كان من ذاتيات الضوء ، لم يكن ما في القمر ضوءاً . والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية . (هيدجى ٩٣)

هذه المقدمة ثابتة جلية ، وإن أنكرها الشيخ الاشرافى القائل بأصالة المهيّة . (آمل ٣٢)

علية الهيولى والصورة للجسم ٧/٤٤

فان الجسم مركب منهما ، والمركب معلول لأجزائه ، فالهيولى علة مادية والصورة علة صورية . والهيولى والصورة والجسم مشتركات في المهيّة الجوهرية ، اذ الجوهر جنس لها جميعاً . ومع أصالة المهيّة يلزم إما انتفاء تقدم الجزء على الكل ، وإما ثبوت التشكيك في المهيّة الجنسية ، وكلاهما محال . (آمل ٣٢-٣٣)

وقد جمع جم غفير ١١/٤٤

يعنى هذا البرهان يتم للردّ على من جمع بين أصالة المهيّة وبين نفي التشكيك في المهيّة ، كجم غفير من القائلين بأصالتها . وأما من يقول منهم بثبوت التشكيك في المهيّة كشيخ الاشراف وبعض آخر من القائلين باعتبارية الوجود ، فهذا البرهان لا ينفع شيئاً . (آمل ٣٣)

وعلى القول بأصالته ١٢/٤٤

اذا كانت نار علةً لنار أخرى [مثلاً] ، فع أصالة الوجود ، مهيّة نار العلة هي بعينها نار المعلول ، والترتب بينهما بتقدم العلة على المعلول بالوجود . والوجود مما يقع فيه التشكيك . فيكون الوجود المتقدم علة والوجود المتأخر معلولاً .

ومع أصالة المهية واعتبارية الوجود، لا يصح جعل التقدم والتأخر في الوجود. فيجب إما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما... وإما الالتزام بثبوت التشكيك في المهية، بكون المتقدم مهية نارالعله والمتأخر مهية نارالمعلول. (آملی ۳۲)

وان كانا مهية ۱۲/۴۴

الفرد الجلي ان المتقدم والمتأخر وما فيه التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي واحد. (سبزواری ۱۰)

ما فيه التقدم والتأخر ۱۳/۴۴

ما فيه التقدم والتأخر هو الامر المشترك بين المتقدم والمتأخر الذي منه شيء في المتقدم وشيء في المتأخر؛ ويكون منه شيء للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شيء الا وهو حاصل للمتقدم، وهو المسمى بالملك. (آملی ۳۳)

هو الوجود الحقيقي ۱۳/۴۴

وهو مما يتفاوت بذاته كمالاً ونقصاناً وتقدماً وتأخراً وافتقاراً وغنى. والماهيات، سواء كانت ذاتيات أو أعراض، لا تقبل التشكيك والتفاوت إلا بواسطة وجوداتها الخاصة. فالنور، مثلاً، لا يتفاوت في مفهومه، وانما يتفاوت الأنوار الخارجية التي هي وجودات محضة.

وانما قيد الوجود بالحقيقي لأن مفهومه الكلي كسائر المفاهيم، له وجود زائد في العقل. (هيدجی ۹۳)

يمكن ان يفرض فيه حدود غير متناهية ۱۶/۴۴

فان لم يمكن، بل انتهى الى حد لا يمكن ان يفرض بعده حدود، يلزم التناهي الى جزء لا يتجزى، وهو باطل. (آملی ۳۳-۳۴)

انواعاً ۱۶/۴۴

اعلم ان في مثل الحركة في الكيف مثلاً، المتحرك هو الجسم، وما فيه الحركة هو

انواع الكيف من البياض والصفرة والحمرة والسواد، حيث ان الجسم كان ابيض فصار اصفر، ثم احمر، ثم اسود. وهذه حركة وقعت في هذه الانواع الاربعة من الكيف.

ثم في كل نوع من هذه الانواع الاربعة مراتب تقع فيها الحركة، حيث ان الجسم كان في المرتبة الشديدة من البياض، حتى شرع في التضعف في البياض، الى ان بلغ الى اول درجة البياض، الى ان انتهى الى صفرة الشديدة، فتحرك في مراتب الصفرة الى ان انتهى الى اول درجة الحمرة...

وهذه المراتب مثل الانواع الاربعة كلها انواع مختلفة. كما ان البياض نوع من الكيف، والصفرة نوع آخر مغاير له، كذلك المرتبة الشديدة من البياض نوع من الكيف، والمرتبة التالية منه نوع آخر منه. (آمل ٣٤)

استنار للمراد ١٧/٤٤

تمامية هذا البرهان متوقفة على كون كل مرتبة من كل نوع نوعاً مستقلاً، وهو متوقف على نفي التشكيك في المهية. فهذا البرهان ايضاً إلزامي ينفع لردّ من جمع بين اصالة المهية وبين نفي التشكيك في المهية. (آمل ٣٤-٣٥)

أنواع متخالفة عندهم ١٧/٤٤-١٨

أى عند من لا يجوزون التشكيك في الماهية كالمشائين ومن تابعهم في ذلك [أى عند من يجمع بين أصالة المهية وبين نفي التشكيك - آمل ٣٤]، خلافاً لصاحب الاشراف حيث يرى أن الوجود أمر انتزاعي ذهني لا صورة له في الخارج. زعم أن الماهيات بذواتها مما يقبل التقدم والتأخر والكمال وغيرها.

أما المحققون، ومنهم صدر المتألهين والمصنف، فلما كان الوجود عندهم بذاته مما يتفاوت، وسائر المفاهيم والماهيات يلحقها التفاوت بواسطة الوجود، لم يلزمهم القول باختلاف المراتب بالنوع مع عدم تجويزهم التشكيك في الماهيات. (هيدجى ٩٤)

كان انواع غير متناهيه ٢٠/٤٤

وأيضاً، لزم تنال الآنات والآنيات. (سبزواری ١٠)

بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ۲۱/۴۴

فان تلك المراتب الغير المتناهية ، وان كانت غير متناهية حسب قابلية الحركة للانقسامات الغير المتناهية، لكنها ليست الا بالقوة لا بالفعل. فاللازم هو صيرورة الغير المتناهي بالقوة محصوراً بين حاصرين ، ولا محذور فيه. (آملی ۳۵)

فانه كخيطة ينظم ۲۱/۴۴

فانه وإن حصلت عند الاشتداد انواع بلا نهاية ، إلا أنها موجودة بوجود واحد اتصالي ، اذ المتصل الواحد له وجود واحد عند المشائين، كما قالوا إن السواد مثلاً من أول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية. (هیدجی ۹۴)

فكان هنا امرواحد ۲۲/۴۴

هو الوجود الحقيقي. واما المهيّات ، فهي امور كلّية معقولة، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه وفنونه .

ان قلت ، على هذا الدليل : هب ان بعض المراتب انواع متخالفة ، لكن لانسلّم الاختلاف النوعي في جميعها. ولادليل عليه . ففي استحالة الفاكهة في الالوان ، من البياض الى الصفرة ، الى الحمرة ، الى القتمة ، الى السواد. سلّمنا ان هذه الالوان الخمسة انواع متخالفة ، لكن لانسلّم ان درجات كل منها انواع متخالفة. وكذا في استحالتها في الطعوم ، من العفوصة الى القبض ، الى الحموضة ، الى المزيّة ، الى الحلاوة ، المسلم هو الاختلاف النوعي فيها ، لا في مراتب كل منها.

قلت : الدليل عليه عدم جواز التشكيك في المهيّة. فلو كان مهيّة الدرجات والمراتب واحدة، وهي متفاوتة بالضعف والشدة. لزم التشكيك في المهيّة النوعيّة الواحدة، بخلاف ما اذا كانت انواعاً متخالفة، ولكل مرتبة مهيّة على حدة، فلم يلزم تشكيك. (سبزواری ۱۰)

الممتدّات القارّة وغير القارّة ۲۲/۴۴

الممتد القار هو ما يجتمع اجزؤه في الزمان الواحد، كالمكان ؛ وغير القار ما لا يجتمع اجزؤه في الزمان الواحد، كالحركة القطعية. (آملی ۳۵)

المراد به ما يرادف الوجود ٢/٤٥

لا الكون بمعنى الطبع المقابل للابداع والاختراع في بعض الاصطلاحات، حيث يقال: عالم الكون أو عالم الكيان، ويراد به عالم الطبيعة فحسب؛ ولا ما يطلق في عرف المتكلمين ويراد به النسبة الى المكان، أى حصول الشئ في الحيز، وهو الأين عند الحكماء. (هيدجى ٩٥)

بحيث يدفع توهم المصادرة ٤/٤٥

بان يقال: خروج المهيئات عن استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود، موقوف على أصالته. وهى محل الكلام بعد. (سبزواری ١١)

بيان المصادرة... هو ان يقال: خروج المهيئات عن استواء نسبة الوجود والعدم واللاقتضائية بالنسبة اليهما بسبب الوجود موقوف على أصالة الوجود، اذ لو لم يكن أصيلاً، لم تخرج المهية بسببه عن حد الاستواء، والمفروض ان أصالته متوقفة على كونه المخرج للمهية عن حد الاستواء. (آملی ٣٦)

باتفاق الفريقين ٤/٤٥

[اى] القائل بأصالة المهية والقائل بأصالة الوجود. (آملی ٣٦)

المهية من حيث هى ليست آلاهى ٥/٤٥

اذ، كما ان الوجود غير العدم، والعدم غير الوجود، وهما غير المهية، كالبياض، وكل غير ليس في مرتبة ذات الغير الآخر، فليس البياض في مرتبة ذات الوجود والعدم. فكذلك الوجود والعدم ليسا في مرتبة ذات البياض. فالبياض ليس موجوداً ولا معدوماً، اى ليس شئ منها عينه ولا جزءه. (سبزواری ١١)

ان الوجود ليس نفس المهية بحيث يكون حمله على المهية اولياً، مثل: الانسان انسان، ولا جزء من المهية حتى يكون ذاتياً لها، مثل الحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان؛ بل هو خارج عن المهية، عارض عليها.

فالمهية، من حيث هى، اى في مرتبة المعروضية للوجود، ليست الا نفسها، لانها عين الوجود او العدم، ولا ان الوجود او العدم مأخوذ في ذاتها على نحو الجزئية. (آملی ٣٦)

حیثیة مكتسبة ۸/۴۵

[ان المهیة] اذا كانت فی مرتبة ذاتها غیر مستحقة للموجودیة ، فهی فی مرتبة ذاتها لاموجودة ولا معدومة ، فلاحالة یجب ان یكون استحقاق حمل الموجودیة علیها من جهة اكتسابها شیئاً من الجاعل .

فالقائلون بأصالة الوجود یقولون : ما یكتسبه من الجاعل هو الوجود ، فهی تنصبغ بصبغ الوجود الذی هو صبغة الله ، وبه تخرج المهیة عن حد الاستواء وبه تستحق بالموجودیة . والقائلون بأصالة المهیة یقولون : ما یكتسبه من الجاعل هو المعبر عنه بالحيثیة المكتسبة من الجاعل ؛ فبتلك الحيثیة المكتسبة تخرج عن حد الاستواء . فیستل عنهم : ما هذه الحيثیة المكتسبة ؟ فان كان لها ما بازاء ، أعنی امر متأصل ، فهذا هو الذی یعبر عنه القائل بأصالة الوجود بالوجود ، أی شیء اصیل له ما بازاء فی الخارج ، منشأ لخروج المهیة به عن الاستواء ، سواء سمی بالوجود أو بالحيثیة المكتسبة . . .

وان لم یكن له ما بازاء ، ولم یحصل من قبل انتساب المهیة الى الجاعل شیء متأصل یعبر عنه بالحيثیة المكتسبة ، بل حال المهیة بعد الانتساب الى الجاعل كحالتها قبلها فی انها هی هی من دون زیادة شیء عن ذاتها ، فیلزم ان تكون ، من حیث هی ، مستحقة لحمل الموجود علیها . وهذا معنی الانقلاب . (آملی ۳۶-۳۷)

فما به التفاوت هو الوجود ۱۰/۴۵

فهو یكون اصیلاً ، لا المهیة . وانما یكون نفس المهیة وذاتها اصیلة ، لو كانت ذاتها التي لاعلاقة لها مع الوجود والعدم ، مصداقاً لحمل الموجود ، مع قطع النظر عما به التفاوت . لان تلك الذات هی ذات المهیة ، ونفسها المفروضة اصالتها . وهذا بدهی البطلان .

(سبزواری ۱۱)

اشراقیة ۱۱/۴۵

الاضافة الاشراقیة هی اشراق نوز الانوار ، جل شأنه . واشراقه هو الوجود المنبسط ، فكان هو اصیلاً . وهذه الاضافة هی المرادة بحیثیة فاعلیة الفاعل الداخلة فی مصداق الحكم ،

بان الشئ الفلانى موجود ، عند المعبرين من المشائين . (سبزوارى ١١)
 هى الاشراق القائم بالذات و باعتبار انبساطه على الماهيات صارت كالاضافة بين
 الشئين . (هيدجى ٩٥)

الاضافة الاشراقية هى التى بها يتحقق طرف الاضافة ، فيكون الطرف متقوماً بها ،
 كاضافة النفس واشراقها الى الصور العلمية المرتسمة ، حيث ان ارتسام تلك الصور فى
 صقع النفس نفس تلك الاضافة وهذا الاشراق ، اذ . . . بتوجه النفس تتحقق الصور ، لان
 التوجه واللمحاض يتعلق بالصور المتحققة ، وان شئت فقل : إن التوجه والمتوجه اليه شئ
 واحد ، وانما التفاوت بالاعتبار ...

والاضافة المقولية هى التى متقومة بالطرفين ، وتكون متعلقة بهما ، فوجود المضاف
 اليه تتحقق الاضافة .

والاضافة الاشراقية تتحقق بين العلة والمعلول ، وهى اضافة اشراقية باعتبار ، ونفس
 المعلول باعتبار آخر ، وهى الوجود المنبسط ونور الرب الذى اشرق به كل شئ ، أى كل مهية ...
 وهو المراد من الحيثية المكتسبة من الجاعل والمصحح لحمل الموجودية على المهيات . (آملى ٣٧)

كالوجود الاعتبارى ١١/٤٥

أى الوجود العام البديهى الانتزاعى الذى يقال له الوجود الاثباتى يحمل على الماهيات
 فى الذهن . (هيدجى ٩٥)

لزم الانقلاب ١٢/٤٥

أى انقلاب الممكن الى الواجب الذى نفس ذاته ، بلاملاحظة حيثية أخرى واعتبار
 أمر آخر غير ذاته ، مصداق لحمل مفهوم الوجود عليه ومستحق الحكم عليه بأنه موجود .
 (هيدجى ٩٥)

لان اصالتها محل النزاع ١٥/٤٥

يعنى ان اطلاق لفظ « غيره » ، وان شمل كل العدم ، وهوليس مثار الكثرة ، اذ لا ميز

فيه . ألا ان المقام يقيده بالمهيّة : وفى اللفظ ايضاً قرينة عليها ، وهى تأنيث « اتت » .
(سبزوارى ١١)

واذا كان كذلك ١٥/٤٥

أى ، كانت المهيّة مثار الكثرة . (سبزوارى ١٢)

ولا كلمته ١٦/٤٥

أى فعله . قال على عليه السلام : انما يقول لما أراد كونه كن فيكون ، لا بصوت يقرع ولا
بنداء يسمع . إنما كلامه سبحانه فعله . (هيدجى ٩٥)

المهيات بذواتها مختلفات ١٨/٤٥

هذا الاختلاف المستند الى نفس الذات ، قد يكون فى تمام الذات ، وقد يكون
ببعض الذات .

وما يكون بتمام الذات قد يكون فى البسيط ، وقد يكون فى المركب .

فالاول كاختلاف الاجناس العالية مثل الكم الجنسى مع الكيف الجنسى ... والثانى
كاختلاف فرد من الكم مع فرد من الكيف ، فالفرد من الكم مجنس بجنس الكم ومفصل
بفصل المتصل مثلاً . والفرد من الكيف مجنس بجنس الكيف ومفصل بفصل المحسوس أو
غيره من الفصول ؛ فهذان الفردان مع كونهما مركبين مختلفان بتمام ذاتهما المركبة ، والاشتراك
بينهما ليس الا فى كونهما عرضاً ، والعرضية ليست ذاتياً للاعراض ، والا يكون العرض هو
جنس الاجناس ...

والاختلاف ببعض الذات . مثل اختلاف نوع من جنس مع نوع آخر من ذلك
الجنس ، كاختلاف الانسان والفرس ، فانهما مشتركان فى المعنى الجنسى الذى هو بعض من
ذاتهما ، ومختلفان فى معنى الفصل الذى هو بعض آخر من ذاتهما . (آملى ٣٨)

وتثير غبار الكثرة فى الوجود ١٨/٤٥ - ١٩

ولذا قال العرفاء الشامخون : « التوحيد اسقاط الاضافات » . (سبزوارى ١٢)

واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد ٢٠/٤٥

قد جعلنا مفاد البيت الاول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل فى مهيآت الموضوعات والمحمولات. واما مفاد البيت الثانى. فقولنا: « ولم يتم مسألة التوحيد » الى آخر المطلب. (سبزوارى ١٢)

المفاهيم ذاتيها الاختلاف ٢٢/٤٥ - ٢٣

ليس بين مهية ومهية أخرى علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديهما. (هيدجى ٩٥)

اين أحدهما من الآخر ٢٣/٤٥

عطف على قوله « الغيرية » وتفسير لها. أى يصحح أن يقال: « اين أحدهما من الآخر؟ ». (هيدجى ٩٥)

الهووية ٢٣/٤٥

العبارة «أين أحدها من الآخر» تستعمل فى بيان اختلاف شىء مع شىء آخر، كما ان عبارة «الهووية» تستعمل فى مقام اتحادهما...

«لم يحصل الاتحاد الذى هو الهووية» يعنى... لم يحصل الاتحاد الذى هو المناط فى الحمل الشائع الصناعى، اذ الحمل لابد فيه من تغاير حتى يجعل احد المتغايرين موضوعاً والآخر محمولاً، ضرورة انه لو لم يكن تغاير واثنية لا يعقل الموضوع والحمل... ومن اتحاد حتى يحمل احدهما على الآخر، اذ حمل احد المتغايرين من جميع الوجوه على الآخر ممتنع. فالتغاير فى الحمل الشائع فى الذات، بمعنى ان مهية الموضوع مغايرة لمهية المحمول، كالانسان ضاحك، او الحيوان ناطق... والاتحاد فى الوجود، حيث ان المحمول موجود بعين وجود الموضوع بمعنى ان وجوداً واحداً له مرتبتان؛ فهو، من حيث هو، يكون واحداً، والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه، والمحمول موجود ايضاً به لكن بمرتبة أخرى... هذا يتم لو كان الوجود اصيلاً لا اعتبارياً، اذ مع اعتباريته، لاجهة وحدة بين المتغايرين حقيقة. (آملى ٣٩-٤١)

لا يكون بين الواجبين المفروضين ١/٤٦

حيث يقول المشكك: لم لا يجوز ان يكون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتيهما البسيطتين، ويكون مفهوم الوجوب لازماً لهما، محمولا صادقا عليهما؟ فلا يمكن دفعه بلزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز، ولا بلزوم الاحتياج في تعيين كل منهما، الى امرزائد على ذاته، لانها مشتركان في حقيقة الوجود أو الوجوب، بمعنى شدة الوجود وتأكده. فلا بد من امر مختص بكل واحد منهما. فيلزم ما ذكر. اذ المفروض ان الوجود اعتبارى، فلا يمكن ان يكون ذات الواجب الا المهيّة، لان الشئ، إما المهيّة أو الوجود. وامر الاصلالة في الموجودية يدور عليهما. واذا بطل ان يكون ذات الواجب تعالى هو الوجود لاعتباريته، بقيت المهيّة لاصلاتها. والمهيّة مثار الاختلاف، فلا غرو ان يكونا مهيتين بسيطتين ممتازتين بذاتيهما، متعينين بذاتيهما ايضاً. وليس وجودهما وجوبهما، الا انهما بذاتيهما ينتزع منهما مفهوم الوجود والوجوب، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلاً. وكان ذات الواجب تعالى من الشئين، الوجود الحقيقى والنور الاقهر الابر الغنى. فاذا فرض اثنين، وكان كل منهما وجوداً حقيقياً، والوجود سنخ واحد، لزم المحذور المذكور قطعاً. ولا يمكن كون الوجودين متخالفين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لان مقابل سنخ الوجود هو العدم، ومقابل سنخ النور هو الظلمة. فاذا كان احدهما هو الوجود، وهو بسيط، وهو طرد العدم، ولاحيثية اخرى فيه، وكان الآخر بسيطاً ومقابلاً له، كان عدماً. وايضاً، بعد ما ثبت الاشتراك المعنوى فيه والسنخية، وادعى جمع من المحققين بداهة الاشتراك، كيف يتطرق احتمال الاختلاف بتمام الذات البسيطة في الوجود الحقيقى؟ (سبزوارى ١٢-١٣)

ولاتوحيد الصفات ٣/٤٦

قد ادرجناه في النفي الاول في النظم، لان صفاته عين ذاته. (سبزوارى ١٣)
 المحتملات في باب الصفات ثلاثة.
 الاول: كون صفاته تعالى مغايرة لذاته وكل مع الآخر، مصداقاً ومفهوماً، إما مع قدم الصفات (قول الأشاعرة)، وإما مع حدوثها (مذهب الكرامية).

الثاني: كون صفاته تعالى متحدة مع ذاته وكل مع الآخر ، مفهوماً ومصداقاً...
 الثالث : وهو مختار المحققين وعليه أصحابنا الامامية... ، ان صفاته متحدة مصداقاً
 ومتغايرة مفهوماً... ولا يخفى انه [اى اتحادها المصداق] لا يتم الا على القول بأصالة الوجود.
 (آملی ٤٠-٤١)

توحيد فعل الله ٩/٤٦

ان فعله تعالى، على أصالة الوجود ، شئ واحد، وهو الوجود الظلي المنبسط والنفس
 الرحمانى والحق المخلوق به ، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية...
 وأما على أصالة المهية ، فالصوادر هي نفس المهيئات بذواتها المتخالفة. (آملی ٤١)

أينما تولوا فثم وجه الله ١٢/٤٦

البقرة ١١٥/٢

وما أمرنا الا واحدة ١٣/٤٦

القمر ٥٠/٥٣

الوجود الذى يدور عليه الوحدة ١٤/٤٦

ان الوجود والوحدة متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً . فبالنظر الى مفهوميهما،
 يدور كل مع الآخر، أى كل ما صدق عليه الوجود يصدق عليه الوحدة؛ وبالنظر الى مصداقهما،
 يكون احدهما عين الآخر.

فقوله « الوجود الذى يدور عليه الوحدة » ناظر الى تلازمهما المفهومى فى الصديق ،
 وقوله « بل هو عينه » ناظر الى اتحادهما فى المصداق. (آملی ٤١-٤٢)

وهو الجهة النورانية ١٥/٤٦

كما قال المتألهون: فى كل ممكن جهتان: جهة نورانية وهى الوجود ، وجهة ظلمانية
 وهى المهية. (سبزواری ١٣)

ومشيته ورحمته وغيرها ١٦/٤٦

فى الحديث: « ان الله خلق الاشياء بالمشية ، والمشيّة بنفسها ». وفى الدعاء: « اللهم انى

أستلک برحمتک التى وسعت کل شیء». و غیرها ، کحیوته الساریة فى کل شیء ، وجوده ، واحسانه ، وصنعه ، وفیضه و غیرها . (سبزوارى ۱۳)

اشترک الوجود ۱/۴۷

اتفق جمهور المحققین على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بین الوجودات. وخالفهم فیہ أبو الحسن الأشعرى وأبو الحسن البصرى ، وذهبا الى أن وجود کل شیء عین ماهیته ، ولا اشتراك الا فى لفظ الوجود.

قال شارح المقاصد ، إن القول بكون اشتراك الوجود لفظياً بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غیر مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ، ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل. (هيدجى ۹۶)

هذه المسألة من امهات مسائل الحكمية ۲/۴۷

اذ عليها يدور علم التوحيد، لانه اذا ثبت ان للوجود مفهوماً واحداً، وقد ثبت ان له معنواً بمقتضى اصالته: ثبت ان لا افراد له: يكون لها بينونة عزلة، فضلاً عن ان يكون له انواع متباينة. لان الجنس والنوع من أقسام المهية: لا الوجود. والافراد التى لها بينونة عزلة، فى اية طبيعة من الطبائع المتأصلة: تتحقق انما هى بلحوق عوارض متأصلة، واجانب وغرائب، هى ضمايم اصيلة: لكن معنواً الوجود لاثنائى له متاصلاً، ولا باين عنه بينونة عزلة. وانما اجانبه وغرائبه العدم والمهيات. والعدم نقي محض. والمهية اعتبارية، ولاشئىة وجود لها. والمراتب التى قلنا بها للوجود، بينها السنخية. وما به الامتياز فيها، عین ما به الاشتراك. فهى غیر مصادمة لوحدة الحقيقة المشككة، بل يؤكدها ويكشف عن سعتها ووفور جامعيتها، لانها وحدة حقة، وحق الوحدة. ونعم ما قيل بالفارسية:

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست چون چنین است پس آشفته ترش بايد کرد
وايضاً

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعيت از آن زلف پریشان کردم
ثم انه ، كما ان وحدة هذا المفهوم يكشف عن وحدة المعنوا ، فيبينها مطابقات

اخرى^١، فهنا البداهة وهناك النور والظهور، وهنا العموم وهناك السعة والانبساط، وهنا اول الاوليات في الذهن وهناك اول الاوائل في الخارج، وغير ذلك. فهذا، وان كان وجهها من وجوه المعنوي، لكنه كالذاتي له. ونسبته اليه كنسبة مفهوم الانسان الى الانسان الحقيقي.
(سبزواري ١٣-١٤)

اشترك الوجود معنى^{٦/٤٧}

في مصداق الوجود احتمالات. (١) ان يكون نفسه المهية وعينها مصداقاً له، أي لم يكن وراء المهية شيء يصدق عليه الوجود؛ وهذا مذهب القائلين بأصالة المهية واعتبارية الوجود، وان الوجود في كل مهية عين تلك المهية، وحينئذ فكل مهية موسومة باسمين، اسم خاص مثل الانسان والفرس... واسم مشترك في الجميع، وهو الوجود... وهذا مناسب مع القول بالاشتراك اللفظي...

(٢) ان يكون الوجود جزء المهية. وهذا الاحتمال يجمع مع الاشتراك المعنوي بان يكون معنى واحد جزء للمهيات، نظير الحيوان الذي هو جزء من انواعه كالفرس والبقر ونحوهما، ومع الاشتراك اللفظي بان يكون ماهو الموسوم بالوجود الذي هو جزء من كل مهية مغايراً بحسب الذات في كل مهية مع ماهو جزء من مهية اخرى...

(٣) ان يكون ماهو مصداق الوجود امراً زائداً على المهية، لاعينها ولا جزء منها، ويكون في كل مهية امراً مختصاً بتلك المهية بحيث يكون الوجود الزائد على مهية الانسان مغايراً مصداقاً مع الوجود الزائد على مهية الفرس... فهذا يساوق الاشتراك اللفظي.

(٤) ان يكون مصداق الوجود شيئاً واحداً، وامراً فardاً، زائداً على الجميع، وهذا هو القول بالاشتراك المعنوي. (آملی ٤٤)

صلوح المقسم^{٧/٤٧}

أي كونه قابلاً للقسمة. ف«المقسم» مصدر ميمي. (هيدجي ٩٦)

نقيض الواحد واحد^{١١/٤٧}

معناه أنه لا يمكن أن يكون أحد طرفي التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر

مفهومات متعددة؛ كل منها نقيض للطرف الأول، لا مكان خلوة الموضوع عنهما بأن يكون واحد آخر من تلك المفهومات. ولما كان مفهوم العدم واحداً، فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد، لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر. واللازم باطل قطعاً. (هيدجی ۹۶)

والالزوال ۱۵/۴۷

ضرورة انّه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصية أو مختص بها ذاتيا كان ام عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها. اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً الى آخر ما قاله في الشوارق. (هيدجی ۹۷)

ولا يرتفع الاعتقاد بانه موجود ۲۰/۴۷

لان الاثر، اذا كان موجوداً، كان المؤثر موجوداً، لا محالة. فالحرارة، اذا كانت في الماء موجودة، كانت علتها موجودة البتة. ولا يبدل الاعتقاد بوجود العلة بالتردد في خصوصياتها، من النار والشمس والحركة. (سبزواری ۱۴)

سزيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية ۳/۴۸

الأحقاف ۲۲/۴۱

في كتابه التكويني ۷/۴۸

كتاب الله تعالى تدويني، هو ما بين الدفتين؛ وتكويني، وهو آفاقي وانفسي. والآفاقي كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين، وام الكتاب - «يمحو الله ما يشاء ويثبت، وعنده ام الكتاب» «ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين». والانفسي، عليّيني وسجّيني - «ان كتاب الابرار لنى عليّين، وان كتاب الفجار لنى سجّين». (سبزواری ۱۴)

موافقة الوجود الكتبي واللفظي ۸/۴۸

أي موافقة كل منهما لكل من الوجود الذهني والعيني. (هيدجی ۹۷)

والحال ان السخية ١٢/٤٨

كيف لا ؟ وعلّة الوجود وجود ، وعلّة العدم عدم ، وعلّة المهية مهية .
(سبزواري ١٤)

هذا مبني على كون الجاعلية والمجعولية في الوجودات ، وكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بنفسها ، كاملة ناقصة ، واجبة ممكنة ، غنية محتاجة ، شديدة ضعيفة ، متقدمة متأخرة — كل ذلك بنفسها ، كما هو مذهب الحق .

أما بناءً على كون الجاعلية والمجعولية بين الماهيات ، على ما استقرّ عليه رأى المتكلمين ، أو بين الوجودات ، وتكون هي حقائق متخالفة ، كما ذهب اليه أتباع المشائين ، فلا بد من المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول . (هيدجي ٩٧)

من شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨-١٣

وإلا لكانت نسبة المعلول الى العلة والى غيرها على السواء . (هيدجي ٩٧)

بعض مصاديقه ١٤/٤٨-١٥

هو وجود الواجب . (هيدجي ٩٧)

عدّة ومدّة وشدة ١٥/٤٨

تفصيل لمطلق الانهاية ، سواء كانت الانهاية الفوقية أو التحتيّة ، لكن على سبيل التوزيع ، بان يكون العدّة والمدّة للتحتيّة ، والشدة للفوقية .
فالانهاية المديّة ، كالعقول الكلية .

والعدية ، كصورها العلميّة ، وكالفلك عند الحكماء ، فعدّة فعليّاته وآثاره غير متناهية ، بل عدّة افراد كل نوع غير متناهية تعاقبيّة ، وكالنفوس الناطقة ، كما قال الحكماء في منطقيّاتهم : ان الكلّيّ الغير المتناهي الافراد ، المجتمع في الوجود ، كالنفس الناطقة . فالنفوس الناطقة المفارقة ، لها مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع منها غير متناه ، اذ في كل وقت ، لها مجموع غير متناه ، غير المجموع الذي قبله ، اذ بانضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الابدان الى المجموع الاول الغير المتناهي ، يحصل مجموع آخر غير متناه .

واما اللانهاية الشدّية . فعدم نهاية شدة نورية نور الانوار - بهر نوره وقدرته - ولكث ان تعتبر التفصيل فيما لا يتناهى الواقع فيما تحت . فاللانهاية العدّية والمدّية فيه ظاهر . واما الشدّية ، فلانّه للمجموعات الغير المتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التي مضت انوار غير متناهية ، لانها الانوار الاسفهدية التي هي مطالع الاشعة العقلية ، ممّا فوقها . ومن كلّ على كلّ منها ، اذ لاحجاب في المفارقات . فيحصل من تراميها في عالم الملكوت شدة نورية غير متناهية . ثمّ العقل الكلّي جامع لجميع تلك الانوار . بمصداق واحد بسيط . فهو اشدّ نورية منها ، لانّ النور القاهر فوق الانوار المدبّرة . ونور الانوار - جلّ جلاله - فوق الانوار القاهرة والمدبّرة . فهو فوق ما لا يتناهى شدة ايضاً ، بما لا يتناهى شدة .

واذا عرفت اقسام اللانهاية ومواردها ، فلكلّ مما لا يتناهى في الموضوعين ، ثلاثة اقسام . فاضرب الثلاثة في الثلاثة . واستخرج الامثلة ، الصحيح وغيره^(۱) . والصحيح منها ستة ، لانّ اللانهاية العدّية فيما فوق مع الثلث فيما تحت . ايضاً صحيحة . اذ في العلم التفصيلي ، جاءت الكثرة كم شئت ، والاسماء الحُسنى ولوازمها من الاعيان الثابتة ، غير متناهية . بل قال المشاؤون: النشأة العلمية فسيحة جداً . وقال انكسيانس: الصور عند الواجب بالذات غير متناهية . (سبزوارى ۱۴-۱۵)

قوله: « عدة ومدة » قيد وتمييز لما أضيف اليه « فوق » .

وقوله: « شدة » تمييز للمجرور بباء في قوله: « بما لا يتناهى » .

والمعنى : فوق ما لا يتناهى عدة ومدة بما لا يتناهى شدة ، اذ لو كانت الثلاثة قيوداً للمضاف اليه ، لزم فساد المعنى ، لأن ما لا يتناهى عدة ومدة وشدة لا يكون فوقه شيء . وكذا يفسد المعنى ، لو كانت الثلاثة قيوداً للمجرور ، لأنه اذا كان الفوقية بما لا يتناهى في العدة والمدة والشدة ، لاتكون تحته ايضاً ما لا يتناهى .

فكان الأولى ان يقول: « فوق ما لا يتناهى عدة ومدة بما لا يتناهى شدة » ، أو يقول:

۱- از اينجا ببعده در حاشيه شرح منظومه چاپ ناصري وجود ندارد .

« فوق مالا يتناهى بمالا يتناهى شدة » بدون ذکر العدة والمدة .

وما لا يتناهى مدة: كالعقول الكلية. وما لا يتناهى عدة كصورها العلمية وكالنفوس الناطقة عند الحكماء. وما لا يتناهى شدة: كنورية نور الأنوار. (هيدجی ۹۷-۹۸)

وغيره ۱۵/۴۸

هو وجود الممكنات. (هيدجی ۹۸)

لا أصلاً وشيئاً ۱۶/۴۸

المراد بـ « الشئ » هنا: ماهو مصطلح المتكلمين ، أعني المقرر الثابت في الخارج منفكاً عن الوجود. وأما « الشئ » اللغوي، وهو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، فيعمّ المعدومات والممتنعات. (هيدجی ۹۸)

ومثله القول بالصفات ۲۱/۴۸-۲۲

حاصله: انا اذا قلنا انه تعالى موجود أو واحد أو عالم... فلا يخلو (۱) إما أن نفهم من موجود الذي يطلق عليه معنى الموجود عند اطلاقه على زيد في قولنا: زيد موجود، والسماء موجود والشجر موجود، وغير ذلك؛ واما (۲) أن نفهم منه نقيض ما نفهم منه عند اطلاقه على زيد والسماء والارض؛ واما (۳) أن لانفهم منه شيئاً...

فعلى الاول، فقد جاء الاشتراك... وعلى الثاني يلزم أن نطلق المعدوم عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ وعلى الثالث يلزم تعطيل عقولنا عن ادراك معاني اسمائه وصفاته. والخصم يلتزم بالثالث ويقول بالتعطيل. (آملی ۴۹-۵۰)

من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ۱/۴۹-۲

يعني انهم، لما سمعوا أن الوجود مشترك فيه، ظنوا أن هنا حقيقة منبسطة على الوجود الخارجي. ولم يفهموا أن الكلّي الطبيعي الموجود في الخارج موجود بعين وجود الشخص. فكيف مفهوم الوجود الذي لا موقع له إلا الذهن؟ ولم يعلموا أن في جميع الموارد للاشتراك المعنوي، المفهوم هو المشترك فيه، والمصاديق هي المشتركات^(۱). (سبزواری ۱۵-۱۶)

زیادة الوجود علی المہیة ۱/۵۰

أی مغایرته لها بمعنى أنه ليس نفسها ولاجزئها ، فإن المغایرة ، وان كانت شاملة للجزئية أيضاً ، إلا أن المراد هنا المغایرة الخاصة نظراً الى الأدلة التي ذكروها .
لايجنی أن العينية أخص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك بأن يكون الوجود في كل ماهية أمراً زائداً عليها مختصاً بها ، لا نفسها . ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص ، فلم تكن حاجة الى بحث علی حدة ، إلا أن يقصد نفي العينية وابطالها صريحاً . (هیدجی ۹۸-۹۹)

عينته لها ذهنًا ۲/۵۰

اعلم ان عينية الوجود للمهية خارجاً هي المتفق عليها بين الكل . . . لم يقل احد بزيادة الوجود علی المهية خارجاً ، بمعنى ان يكون في الخارج وجود عارض ومهية معروضة . ويكون عروض في الخارج . انما الخلاف في الزيادة في الذهن .
فالمخالف يزعم ان المتصور من المهية بعينه هو المتصور من الوجود ؛ فالوجود عين المهية ذهنًا كما انه عينها خارجاً . (آملی ۵۱)

بل ولا في حاق الذهن ۴/۵۰

فان مهية البياض مثلاً ، التي جردها العقل عن مفهوم الوجود والعدم وجميع العوارض ، متحدة مع وجودها ، لان وجودها مابه يشار اليها ، اشارة عقلية . ومفهوم الوجود الذي جعله العقل منفصلاً عنها ، ليس وجوداً لها ، اذ وجود الشيء كونه وتحققه . لاغير .
ومن هنا قال الحكيم القدوسي المحقق الطوسي - قدس سره - « ان زيادته في التصور » ، ولم يقل « زيادته في الذهن » . وقلنا : « تصوراً » للاشارة الى انها واحد في الذهن ايضاً . ألا ان لحاظ البياضية مثلاً ، غير لحاظ الموجدية في البياض .

ثم ان من الفروع الشائخة لهذه المسألة . ارجاع الامكان والنقائص والكثرة ونحوها ، الى شيئية المهية . فهي جنة ووقاية للوجود عن هذه . بل العدل يدور عليها ، اذ العليات بقدر القابليات - « انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها » . فلايسوغ للعقل

اهمال شيئية المهية رأساً. ولها برزات فى النشأت العلمية تبعاً. (سبزواری ١٦)

من شأنه أن يلاحظها ٥/٥٠-٦

ملاحظتها ، وإن كانت نحو وجود لها ، إلا أن الملاحظة غير ملاحظة الملاحظة .

فالعقل يلاحظ الماهية ، ولا يلاحظ تلك الملاحظة . (هيدجى ٩٩)

الحمل الشائع الصناعى ٨/٥٠

[هو الحمل] المعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً ومهيةً ،

مثل «زيد انسان» . (آملى ٧٧)

وكذا التخلية ٩/٥٠

فانها بالاولى تخلية ، لكنّها بالشائع تخلية . والتجريد بالاولى تجريد ، وبالشائع

تخليط . وهذا من عموم سراية نور الوجود . فكلما خلّيت المهية عنه ، وجدتها مخفوفة به .

نعم ، اذا نفذ نور الوجود الى المقابل ، فكيف يخلى ويغادر القابل ؟ (سبزواری ١٦)

ان التخلية بالحمل الاولى تخلية ، لكنها بالحمل الشائع الصناعى تخلية بالوجود ، اذ

لحاظ الشئ معرى عن الوجود نحو وجود له كذلك ، ضرورة ان الحكم عليه بالتخلية يتوقف

على تصوره ، وتصوره هو تحليته بالوجود ، فتخليته بالخاء المعجمة انما هو بتحليته بالخاء

المهملة

وكذا الكلام فى التجريد ، فان تجريد الشئ عن شئ يتوقف على لحاظه مجرداً ،

ولحاظه كذلك هو تخليطه . (آملى ٥٢)

يكفيه نفس شيئية المهية ١٠/٥٠

أى لا من حيث هى موجودة ولا من حيث هى معدومة .

اعلم ان الوجود مقدم على الماهية بحسب الواقع ، لأنه الأصل فى أن يكون حقيقة صادرة

عن المبدأ . والماهية متقدمة على الوجود بحسب الذهن ، لأنها الأصل فى الأحكام الذهنية ،

ولأن ظرف اتصال الماهية بالوجود هو الذهن . والموصوف من حيث انه موصوف مقدم

على الصفة . (هيدجى ٩٩-١٠٠)

أى يكنى فى العروض الذهنى ملاحظة المهیة من حیث هى هى، لا من حیث هى موجودة، ولا من حیث هى معدومة. وملاحظتها من حیث هى هى، وان كانت وجودها الذهنى، الا انها وجود ذهنى بهذه الملاحظة، والملاحظ، اعنى ذات الملاحظ بهذا اللحاظ هو المهیة من حیث هى هى، وهو المحكوم علیه بكونه معروضاً للوجود وموصوفاً به. (آملی ٥٣) ما یقرن بقولنا «لأنه» ١٧/٥٠

إشارة الى أن الوسط هو الذى یفید لمیة الزوم، أى به یقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه. (هیدجی ١٠٠)

إذا قبل [مثلاً]: لم یكون العالم حادثاً؟ یجاب بقولك: «لأنه» متغیر. فالتغیر الذى هو الحد الوسط فى القیاس، قارن قول المجیب «لأنه»، وهو العلة للعلم بثبوت الحدوث للعالم، كما انه علة لحدوثه واقعاً ایضاً. (آملی ٥٤)

التكبر للنوعية ٢٠/٥٠

یعنى انفكاك المهیة عن الوجود نوع خاص من الانفكاك، وهو الانفكاك... بملاحظة المهیة من حیث هى هى بلا ملاحظة شئ من الوجودین معها. (آملی ٥٤)

غير المغفول غير المغفول ٢٢/٥٠

الذى لا یكون مغفولاً، وهو المهیة فى فرض تعقل مهیة المثلث، مغایر للذى یكون مغفولاً، وهو الوجود فى الفرض المذكور. (آملی ٥٤)

لأنه معنى واحد ٢/٥١

لما ثبت... أن مفهومه واحد مشترك فيه جميع الأشياء. (هیدجی ١٠٠)

حملاً أولياً ٣-٢/٥١

وهو حمل شئ على شئ متحدین فى المفهوم. (هیدجی ١٠٠)

على هذا التقرير ٤-٣/٥١

أى من كون اللازم اتحاد الماهیات فى مفهوم الوجود وكون حمل الوجود علیها وحمل

بعضها على بعض حملاً أولياً ، لا يمكن للخصم الالتزام به والامتناع من بطلانه ، متمسكاً بما ذهب اليه جماعة من الصوفية من وحدة الوجود . (هيدجى ١٠٠)

وحدة الوجود ٥١/٤-٥

أى وجود الماهيات ، بل الموجود أيضاً . (هيدجى ١٠١)

لزوم التسلسل ٥١/٦

اذ الجزء الآخر من المهية المركبة من الوجود وغير الوجود لا محالة يكون من الماهيات ، اذ هو ، بحسب التصور ، إما الوجود ، وإما العدم ، وإما المهية . لكن ليس هو الوجود . . . ولا العدم ، ولا المهية المعدومة لما عرفت من لزوم تقوم الموجود بالمعدوم . فينحصر بان يكون مهية موجودة . واذا كان جزءها الآخر هو مهية موجودة ، فيكون الوجود جزء من هذا الجزء الذى هو مهية موجودة [« فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء . »] (آملى ٥٧)

جزء للجزء ٥١/٨

واحتمال العينية للجزء ، تخصيص فى الاحكام العقلية ، مع ان الكلام على تقدير الجزئية . (سبزوارى ١٦)

ذاتياتها الاولى والثانوية ٥١/١٠

الذاتيات الاولى كالحیوان والناطق بالنسبة الى الانسان ، والثانوية كالجسم والنامى والحساس بالنسبة اليه ايضاً . (آملى ٥٧)

ظاهر ٥١/١١

لان اجزاء الخارجية ، مواد وصور . وتركيب المادة والصورة ، انضمامى . فوجوداتها متغايرة بالحالية والمحلية والعلية والمعلولية ، لان للصورة علية ما للمادة . (سبزوارى ١٦)

المركب : إما مركب خارجى مركب من المادة والصورة فى الخارج كالجسم ، وإما بسيط فى الخارج ومركب من الاجزاء التحليلية كالاغراض مثل السواد والبياض .

ثمّ المركب الخارجی التركيب من اجزائه الخارجیة ، إما اتحادی علی ما یقول به صدر المتألهین ، وإما انضمامی ، وعلیه المصنف . . . وعلی کلا التقديرین یکون جزئه المادی مأخذاً لجنسه ، وجزئه الصوری مأخذاً لفصله . . .

وفرض جزئیة الوجود للمهیة لا یخلو من انه إما یکون جزء خارجياً لها ، وإما یکون جزء عقلياً لها .

فعلی الاولى ، فلزوم التسلسل فی تلك الاجزاء الخارجیة ظاهر ضرورة ترتب تلك الاجزاء فی الوجود ، حیث ان الجزء متقدم علی الكل المركب منه ومن غیره ، وجزء الجزء متقدم علی الجزء وهكذا . ولكن هذا الفرض . أى کون الوجود جزء خارجياً محال عند من یرى الوجود من المعقولات الثانیة . (آملی ۵۸-۵۹)

ان كانت أجزاء عقلیة ۱۱/۵۱-۱۲

ان الأجزاء العقلیة ، وإن كانت متحدة فی الوجود ، لكنها فی حدّ ذواتها متمایزة : ضرورة كونها منحصرة فیما به الاشتراك وما به الامتیاز . وهاتان صفتان ثابتتان لها فی نفس الأمر ، لا بمجرد تعمل العقل وتحلیله . ومعنی كونها تحلیلیة أنه لا یجب كونها متمایزة فی الوجود الخارجی ، لا أن كونها أجزاء إنما هو بتعمل العقل وتحلیله نحو الأجزاء المفروضة فی المقادیر . (هیدجی ۱۰۱)

فعلی فرض کون الوجود جزء عقلياً . علی مذهب سید المدققین من تقدم أجزاء المهیة علیها بالأحققیة بناء علی أصالة المهیة ، فیلزم التسلسل أيضاً فی تلك الأجزاء المرتبة فی مقام ذواتها بحسب الواقع ونفس الأمر ، وإن كانت الجميع موجودة بوجود واحد . (آملی ۵۹)

فهی متمایزة بحسب نفس الأمر ۱۲/۵۱-۱۳

لأن کل واحد منها غیر الآخر بالذات ، مع أنها متمایزة بحسب الوصف ، لأن بعضها مشترك وبعضها مختصّ . وهذا التمايز الوصفي لازم للذاتی لاستحالة الترجیح بلا مرجع . فحصل الترتیب الذی هو شرط فی التسلسل . (هیدجی ۱۰۱)

وهذا ملاك سبقها بالتجوهر ١٣/٥١

فان مهية الجنس والنصل سابقة في نفس تشيئ مهيتها على نفس تشيئ مهية النوع، مع قطع النظر عن وجودها ، بحيث ، لو جاز تقرر المهيات منفكة عن وجودها ، لكان لتينك المهيتين تقدم على المهية النوعية. ومن هنا القيل، تقدم المهية على لازمها.

وبالجملة ، الاجزاء العقلية ، موجودات متميزة ، بحسب تجوهر ذواتها، ومفاهيمها حقائق متخالفة ، بعلاوة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز في شيثيات المهيات . فعلى اصالة المهية ، هي امور متميزة متكررة لا الى نهاية حينئذ ، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا، فانها تكون امورا اعتبارية، تنقطع بانقطاع اعتبار العقل. ولذا تشبثنا بلزوم التسلسل في المركبات الخارجية. (سبزواري ١٦-١٧)

أى التمايز بحسب نفس الامر مناط سبقها بالتجوهر.

والسبق بالتجوهر يقال له السبق بالماهية. وهو تقدم علل القوام على المعلول في نفس شيثية الماهية وجوهر الذات ، كتقدم الجنس والفصل على النوع ، والماهية على لازمها، في مقابل السبق بالطبع وهو السبق بحسب الوجود، فإن الواحد ، اذا اعتبر فيه الوجود ، فعلة ناقصة للأثنين الموجود. وان اعتبر مفهومه بالنسبة الى مفهومه ، فتقدم عليه بالتجوهر. (هيدجى ١٠٢)

على قول القائلين باصالة المهية ١٣/٥١

على اصالة الوجود واعتبارية المهية ، لامتياز للأجزاء العقلية بحسب الواقع . . . فلايجرى براهين ابطال التسلسل في اجزاء العقلية لعدم امتيازها بالوجود الخارجى وليست متميزة بحسب ذواتها في نفس الامر والواقع ايضا. فحينئذ يجب تميم البرهان في ابطال جزئية الوجود للمهية ، اذا كان جزء عقليا ، بالتشبت بغير التسلسل. [فيقول]:

برهان ابطال التسلسل، وان لم يجر في المهية التى من البسائط الخارجية ، ولا يمكن ابطال جزئية الوجود لها جزء عقليا . . . وأما بالنسبة الى المهية التى من المركبات الخارجية كمهية الجسم ، فيجرى برهان بطلان التسلسل. وذلك لان الاجزاء

العقلية في المركبات الخارجية تؤخذ من أجزائها الخارجية . . . والتفاوت بينها بالاعتبار .
فحينئذ، لو كان الوجود جزء عقلياً لها ، وكانت الأجزاء العقلية بأزاء الأجزاء الخارجية ،
يلزم من ترتب الأجزاء العقلية الغير المتناهية تحقق التسلسل في الأجزاء الخارجية ايضاً .
بحكم العينية وكون التفاوت بينهما بالاعتبار. (آملی ۵۸-۶۰)

على قول القائلين ۱۳/۵۱

يعني امتياز الأجزاء بحسب تجوهر ذواتها في نفس الأمر وكثرتها لا الى نهاية إنما
يصحّ اذا كانت الماهية أصلاً ، بخلاف ما اذا كانت اعتبارية . فيكون حينئذ امتيازها
وكثرتها بصرف الفرض والاعتبار. فلا بد حينئذ في لزوم التسلسل من بيان آخر حسب مانبه
عليه في الحاشية. (هيدجی ۱۰۲)

البسائط الخارجية ۱۴/۵۱

كالعقل والنفس والأعراض. (هيدجی ۱۰۲)

فهى عين المواد والصور ۱۵/۵۱

أى الأجزاء العقلية عين المواد والصور الخارجية. (هيدجی ۱۰۲)

والتفاوت بالاعتبار ۱۵/۵۱

الفرق بين الجنس وبين المادة ، وكذا بين الفصل وبين الصورة، يكون بالاعتبار.
فالجزء الاعم من الشئ، اذا اخذ مع اللابشرطية ، يكون جنساً، واذا اخذ مع اعتبار بشرط لا،
يكون مادة ؛ والجزء المختص المادى للشئ مع اعتباره لابشرط فصل ، ومع اعتباره بشرط
لاصورة. (آملی ۵۸)

لزوم التسلسل في موضع ما يكفي ۱۶/۵۱

« في موضع ما » هو مورد المركب الخارجى .

يعنى اذا كان الوجود جزء عقلياً للمهية ، يلزم المحذور في مهية المركب الخارجى ،
وهو كاف في تحقق طبيعة المحذور ، وان لم يلزم في جميع أفراد ما يكون الوجود جزء منها .

هذا على مذاق المصنف . واجاب [اللاهيجي] في الشوارق بلزوم التسلسل في تلك الاجزاء ولو في البسائط الخارجية . (آملی ٦٠)

وفي تحقيق الطبيعة ١٧/٥١

لانّ تحققها بتحقيق فرد ما ، وانتفائها بانتفاء جميع الافراد . (سبزوارى ١٧)

الفرد من الوجود ١٨/٥١

المسمى بالوجود الخاصّ الذى حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم . (هيدجى ١٠٢)

بحيث تكون الاضافة داخلية ١٩/٥١

كالحيوان المضاف الى الناطق . والفرد هو الحيوان المنضمّ الى الناطق ، أى المضاف والمضاف اليه معاً .

سيجى* أن المعيار في كون شئ فرداً أن يترتب عليه آثار الطبيعة المندرج هو فيها . والمفهوم الذهني ليس كذلك . (هيدجى ١٠٢)

والمطلق ويعنون ١/٥٢-٥١

ومنه قول المولوى :

ما عدمها ئيم وهستها نما تو وجود مطلق و هستى ما

(سبزوارى ١٧)

كل منها مغاير للمهيّة ٣/٥٢

اشارة الى انّ المراد من الزيادة في الافراد ، المغايرة ، لان الوجود الحقيقى سنخ ، والمهيّة سنخ آخر . كيف ، وهو حيثية الاباء عن العدم وهى حيثية عدم الاباء عنه؟ وليس المراد هنا العروض . أو ، لما كان وجه الشئ هو الشئ بوجه ، ووصفنا الوجود العنوانى باحكام الوجود المعنوى ، اذ كان العنوان آلة لحاظ المعنون ، جاز وصف المعنون ببعض احكام العنوان . (سبزوارى ١٧)

أفرادہ ۴/۵۲

المسماة بالوجودات الخاصة المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عند المشائين.

(هیدجی ۱۰۲)

الفيض المقدس ۴/۵۲

المعبر عنه بوجه الله في قوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه الله». وهو المراد بالفرد

العام. (هیدجی ۱۰۳)

أنحاء الوجودات الخاصة ۵/۵۲

المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عند المشائين. وكل واحد منها هو المراد

من الفرد الخاص. لا الحصة من المفهوم، كما أشار إليه بقوله: «التي بها يطرد الأعدام». «

(هیدجی ۱۰۳)

ليسا ذاتيين له ۶/۵۲

انما لا يكون مفهوم الوجود وحصصه ذاتيين لأفراده لان أفراد الوجود وحقيقته

بسيطة، لا تركيب فيها... فلو كان المفهوم أو الحصة ذاتياً لأفراده بمعنى ما ليس بخارج

عن حقيقته، لكان المفهوم أو الحصة ما به الاشتراك فيما بين تلك الأفراد. فيكون لها ما به

الامتياز الذي به يمتاز كل منها عن الآخر. فيلزم التركيب. (آملی ۶۱)

انما الذاتى هو المفهوم العام للحصص ۶/۵۲-۷

ذلك لان الفرق بين المفهوم والحصص هو ان الحصة مركبة من نفس المفهوم

المضافة الى المهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلية والمضاف اليه خارجاً، ويكون

المفهوم جزء منها. فيصير ذاتياً لها بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته. (آملی ۶۱)

فمفهوم الوجود داخل في حصصه، وهما خارجان عن الوجودات الخاصة. والوجود

الخاص عين الذات في الواجب، وخارج زائد فيما سواه. (هیدجی ۱۰۳)

يقولون بالعينية ٧/٥٢

يقولون بالعينية... بمعنى أنه ليس هينها وجود عام ولا حصة ولا فرد غير المهية ،
فيكون شيئاً واحداً يعبر عنه تارة بالمهية واخرى بالوجود. (آملی ٦١-٦٢)

أى ليس هينها وجود ٧/٥٢

أى ، لا يقولون: هينها وجود، ومع ذلك اتحد مع المهية ، لأنه اتحاد الاثنين. وهو
باطل. بل كما نقول: الواجب تعالى 'مهية وجود، أى ليس له مهية سوى الوجود الحقيقي
البحث، كذلك يقولون: وجود الممكن مهية، أى ليس له وجود سوى مهية (سبزوارى ١٧)

المطابق ٢/٥٣

— بفتح الباء — كما ان القول بالمطابق — بالكسر — يوصف بالصدق، والمطابقة من
الطرفين. (سبزوارى ١٧)

إذا اخبرت عن قيام زيد بقولك : زيد قائم ، وكان فى الواقع ايضاً قائماً، يكون
قولك « زيد قائم » مطابقاً للواقع. وحيث كانت المطابقة من باب المفاعلة، كان الواقع ايضاً
مطابقاً لهذا القول...

فالقول، من حيث انه مطابق، يكون صدقاً، وهو من حيث انه مطابق، يكون
حقاً. فالصدق والحق كلاهما صفتان للقول لكن باعتبارين. (آملی ٦٢)

لكنّا اذا قلنا انه حقّ ٥/٥٣

لما كان عدم تطرق البطلان هو الدوام ، والدوام اعم من الوجوب الذاتى ، كما فى
العقل الكلى ، بل كما فى الفلك ، عند الحكماء ، اشار الى معنى آخر للحق، وهو الواجب
بالذات الذى اليه ينتهى كل واجب بالغير، وكل شئ ما خلاه باطل، وهى المهيئات التى
ليس الوجود عيناً لها ولا جزء ، وانما هو وديعة فيها .

وما الروح والجثمان الا وديعة ولا بد يوماً ان تردّ الودائع
والوجود من صقع الحق تعالى. (سبزوارى ١٧-١٨)

وجود كل باطل ٦/٥٣

قال الغزالي في الاحياء: كل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغيره، فهو باعتبار نفسه باطل. وانما حقيقته وحقيقته بغيره: لا بنفسه. (آملى ٦٣)

مهيته انيته ٧/٥٣

لما كان الشئ المتحقق، اما وجوداً واما مهية، وسنخ المهية لا يليق بجنابه، لانها بذاتها ليست موجودة. بل بالوجود موجودة. فبقي ان يكون حقيقته الوجود الذى هو موجود بذاته، لا بوجود آخر.

وقول بعضهم: ان له مهية مجهولة الكنه ملزومة لوجوده. فيه تهويل وايهام، لنظن ان له وجهها، ولا وجه له: لان مراده من مجهولية الكنه، انه لا يمكننا تعيين تلك المهية بالملكىة أو الفلكىة أو الانسانىة: أو غيرها. لكننا نعلم انها من سنخ المهيئات المخالفة للوجود. اذ الكلام فيها. فلا يمكن ان يكون ذاته أو جزء ذاته. ولا تكون الا قابلة للوجود: لافاعلة له. ولو كانت من سنخ الوجود، لم تكن مهية، اردنا سلها عنه تعالى، بل لزم الخلف أو المطلوب. (سبزوارى ١٨)

بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالانسان. مثلاً، فإن له ماهية وهى الحيوان الناطق. ووجوداً وهو كونه فى الأعيان. (هيدجى ١٠٣)

بحث الوجود الذى هو عين الوحدة الحقة ٩/٥٣

انك اذا قلت: «انسان واحد»... تثبت معنى الواحد للانسان وتحمله عليه. فمعنى الانسان هو المهية التى بعروض الوحدة عليها تصوير واحدة... ومن حيث نفسها لا واحدة ولا متعددة... وهذا الذى هو بنفسه واحد وبعرضه على المهية تصوير المهية واحدة هو الوجود... فالوجود والوحدة مفهومان متغايران فى عالم المفهومية، ولكنها متحدان مصداقاً، بمعنى ان ما هو مصداق الوجود مصداق للوحدة، وبالعكس.

فالمهية واحدة بالوجود ، والوجود واحد بنفسه . فيصح اسناد الوحدة الى المهية ، كما تقول : « انسان واحد » ، ويصح اسنادها الى الوجود ، كما تقول : « وجود الانسان واحد » . لكن صدق الوحدة على المهية عرضي ، اذ هي واحدة لا بذاتها ، بل بما يجعلها واحدة ، وهو الوجود ؛ وصدقها على الوجود ذاتي ، لانه واحد بنفسه بلا واسطة في العروض ... فهو واحد بالوحدة الحققة الحقيقية ...

أما أن وحدتها حققة ، فلان اتصافه بالوحدة من قبيل وصف الشيء بصفة نفسه في مقابل المهية التي اتصافها بالوحدة من قبيل وصف الشيء باعتبار متعلقه ، بمعنى أنك تقول : « الانسان واحد » وبالحقيقة وحدة الانسان واحدة ، لا الانسان نفسه ، فوصف الانسان بالواحد نظير « زيد قائم ابوه » .

لكن وجود الواجب واحد بالوحدة الحققة الحقيقية الأصلية ، لانه الأصل في الوحدة كما انه الأصل في الوجود . والوجود الممكن واحد بالوحدة الحققة الحقيقية الظلية . فكلاهما واحد بالوحدة الحققة الحقيقية في قبال وحدة المهية التي هي عرضية . (آمل ٦٣-٦٥)

مقتضى العروض ١٠/٥٣

حاصله أن كل ماهية يعرض لها الوجود ، ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود تحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فإن كل عرضي معلل ، إما بالمعروض أو بغيره . كلاهما باطلان بحسب ما فصل . (هيدجي ١٠٣)

كل عرضي معلل ١٢/٥٣

العلة هي الواسطة في الثبوت فيما لا يكون الثبوت ضرورياً .

ففي الجعل البسيط [في الاصل: التأليفي] لا حاجة ولا افتقار في صيرورة الشيء نفسه ، اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، ولا في صيرورة أجزاء الشيء له ، ولا في جعل لوازمه له ؛ بل نفس جعله البسيط كاف في جعله نفسه أو جعل جزئه له أو لازمه له .

وأما العرضي المفارق الذي بعد جعل الشيء ، يمكن ان يكون له ويمكن ان لا يكون ،

وجعله البسيط لا يغني عن جعله ، بل مع جعله بسيطاً يحتاج الى جعله له . فهو محتاج الى العلة . وهذا معنى ما قالوا : كل عرضي معلل . ، يعني في جعله التأليفي ، محتاج الى العلة .
(آملی ۶۵)

والعلة متقدمة بالوجود على المعلول ۱۳/۵۳

لان المعلول هنا هو الوجود والعلة مطلقاً ، وان لم يلزم تقدمها بالوجود ، لانّ علة المهية مهية ، كما في المهية ولازمها ، وعلة العدم عدم ، الا انّ المعلول ، اذا كان وجوداً . كان لعلته الوجود بالضرورة . ونعم ما قيل :

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
خشک ابری که بود زاب تپی ناید از وی صفت آب دهی

(سبزواری ۱۸)

نقل الكلام اليه ۱۶/۵۳

نقل الكلام في عروض ذاك الوجود الثاني ، فنقول : مهية المعروضة له يجب ان يكون متقدمة عليه بالوجود . وحيث يكون الملاك في تقدمها غير الوجود العارض ، فيكون تقدمها على الوجود الثاني بوجد ثالث ، وهو ايضاً عارض يحتاج الى وجود رابع ، وهكذا ، فيتسلسل . (آملی ۶۶)

مفسدة الدور تقدم الشيء على نفسه ۲۰/۵۳ - ۲۱

اذا كان منشأ العروض نفس الذات ، يلزم تقدم الشيء على نفسه ، بلا لزوم دور ؛ واذا كان منشأه ممكناً غير الذات ، يلزم تقدم الشيء على نفسه مع لزوم الدور الذي هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه . (آملی ۶۷)

وغير ذلك ۴/۵۴

التشكيك يحصل بأقسام ستة ؛ ثلاثة منها مذكوره ، وثلاثة منها هي الازيدية والانقصية والاكثريّة والاقليّة والاولية وخلافها . (آملی ۶۷)

يعنى ان النور الحقيقي ٥/٥٤

والشيخ المتأله البارع المحي لطريقة اشراق ، شهاب الدين السهروردي ، قدّس سرّه ، اختار هذا المذهب ، اعني التفاوت بالكمال والنقص ، مع الاتفاق في اصل الحقيقة في الانوار الحقيقية . فقال في حكمة الاشراق : النور كلّّه ، أى سواء كان جوهرأ أو عرضأ ، في نفسه لا يختلف حقيقته ألا بالكمال والنقصان .

وقال ايضأ : انا نيتك التي هي نفسك الناطقة ، نور مجرد ، ومدرّك لنفسه ؛ والانوار المجردة غير مختلفة الحقائق . فيجب ان يكون الكلّ ، أى كل الانوار المجردة ، عقولأ كانت أو نفوسأ ، مدرّكا لذاته . اذ ما يجب على شئ ، كالنفس الناطقة ، يجب على مشاركه في الحقيقة ، كالعقل .

وقال : فيجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة ، والبرازخ ، وهياتها ، الى نور ، أى مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ، ليس وراءه نور ، وهو نور الانوار ، لان جميعها منه ، والنور المحيط ، أى بجميع الانوار ، لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها ، والنور القيوم لان قيام الجميع به ، والنور المقدس ، أى المنزه عن جميع صفات النقص ، حتى الامكان ، والنور الاعظم الاعلى ، والنور القهار ، أى بجميع الانوار لشدة اشراقه .

وقال في موضع آخر : انّ الانوار ، سيما المجردة ، غير مختلفة الحقائق . وانما هي نوع واحد ، لا يميّز بعضها عن بعض ، ألا بالكمال والنقص . وهو راجع في الحقيقة الى زيادة كمال في الذات الكاملة ونقص في الناقصة . فاذا التميز بين نور الانوار وبين نور الاول الذي حصل منه ، ليس الا بالكمال والنقص .

وقال ايضأ : وكلّها متشاركة في الحقيقة النورية ، كما عرفت . والتفاوت بينها بالكمال والنقص . وينتهي النقص ، في الحقيقة النورية ، الى ما لا يقوم بنفسه ، بل يكون هيئته في غيره . كالانوار العارضة . هذا كلامه .

وكلام الشارح العلامة في اول فصل عقده الشيخ الاشراق لهذا المطلب ، قبل ما نقلنا

من قوله «النور كله في نفسه لا يختلف ، الخ» في انّ اختلاف الانوار المجردة العقلية ، هو بالكمال والنقص ، لا بالنوع ، على ما ذهب اليه المشاؤون ، مستدلين عليه بانها ، لو كانت من نوع واحد ، لما كان كون البعض علة لبعض اولى من العكس ، لاستوائها في الحقيقة النورية . واذا كان كذلك ، فلو تخصص البعض بالعلية دون الآخر ، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح ، وهو محال . والجواب عنه ان ذلك انما يلزم عند اتفاق الانوار في النوع ، وفي رتبة الوجود ، وهي الكمال والنقص . واما مع اختلافها في مراتب الوجود ، فكلاً ، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ، ونقصان الآخر المعلولية . فانّ النور التام علة لوجود الناقص . دون العكس . وليس ذلك ترجيحاً بلا مرجح . وقال : هذه المسألة من اعظم المباحث الحكيمة ، واشرف مواقع الانظار الالهية . وهذا هو العذر لنا في اطالة الكلام بنقل كلام هذين الحكيمين العظيمين . (سبزواری ١٨-٢٠)

كالنور الحسى ٧/٥٤

يعنى اختلاف وجود ووجود كاختلاف نور حسى ونور حسى ، ليس اختلافاً نوعياً بحيث يكون هذا الوجود والنور نوعاً ، وذلك الوجود والنور نوعاً آخر . بل كلها مندرجة تحت حقيقة واحدة ، وانما الاختلاف بينها بالتشكيك . وهذا اشارة الى ما اختاره شيخ الاشراق في حكمته . (آملی ٦٨)

هو ايضاً طبيعة مشككة ٧/٥٤

عند شيخ الاشراقين ، إلا أن بينهما فرق عند المصنّف ، حيث إن الوجود مما يفتاوت بالذات والنور الحسى بالعرض . (هیدجی ١٠٤)

ليس اختلافاً نوعياً ٩/٥٤

خلافاً للمشاين ؛ فانهم يقولون بان الاختلاف بين الأنوار نوعى . واستدلوا له بوجهين .

الاول ان الاختلاف لو لم يكن نوعياً ، لزم التشكيك في المهية ، ويكون مهية

النور فى النور الشديد شديدة ، وفى الضعيف ضعيفة . والشيخ الاشراقى يدعى التشكيك فى المهية ، والحق مع المشائين . وهذا ايضاً هو الوجه فى مخالفة المصنف مع الشيخ الاشراقى بذهابه الى كون التشكيك فى النور الحسى عرضياً أى بعرض الوجود ، وأما من حيث مهيته ، فلاتشكيك فيه بالذات .

والثانى انه لو كانت الانوار من نوع واحد ، لم يصح ان يكون بعض منها علّة لبعض آخر ، لأن عليته لبعض آخر ليس اولى من العكس مع استواء الجميع فى الحقيقة النورية... فيكون تخصص بعض بالعلية وبعض بالمعلولية ترجيحاً من غير مرجح .

اجاب [المصنف] عنه [فى شرح حكمة الاشراق] بان « ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الأنوار فى النوع وفى رتبة الوجود ، وهى الكمال والنقص . أما مع اختلافها فى مراتب الوجود فلا ، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضى العلية ، ونقصان الآخر المعلولية ؛ فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس . وليس ذلك ترجيحاً بلا مرجح . »

اقول فى جوابه : هذا اشارة ايضاً الى ان التشكيك بينها [أى بين الانوار] يرجع الى التشكيك فى الوجود ، حيث يقول بان ذلك يلزم عند اتفاق الانوار فى النوع وفى رتبة الوجود ، يعنى ، اذا اتفقت الانوار فى النوع واختلفت فى رتبة الوجود ، لا يلزم الترجيح من غير مرجح . ومن المعلوم ان الاختلاف فى رتبة الوجود مستند الى الوجود بالذات ، وهولا يلائم مع القول باصالة المهية التى يقولها الشيخ الاشراقى . فهذا الجواب لا يتم على مسلكه . (آمل ٦٨-٦٩)

الا للمرتبة الخاصة ١٢/٥٤

الضعف والشدة تارة يقاس بالنسبة الى اصل النور ، واخرى بالقياس الى المرتبة الضعيفة والشديدة .

فبالقياس الى أصل النور ، ليس شئ منها قادحاً فى أصله ، ولا شرطاً ، ولا جزء مقوماً اصلاً ؛ بل الضعيف والمتوسط والشديد مشتركات فى أصل النورية .

وبالقياس الى المرتبة الضعيفة والشديدة ، فالضعف عين المرتبة الضعيفة ، والشدة

عين المرتبة الشديدة ، لاجزاء ولا عارض... فيكون نفس تلك المرتبة كالزمان المتقدم ، فان التقدم نفس ذلك الزمان المتقدم ، لا أنه زمان يعرضه التقدم ، أو أنه مركب من زمان وتقدم ؛ بل أنه زمان هو بنفسه عين التقدم. (آملی ۷۰)

بمعنى ما ليس بخارج ۱۲/۵۴

يعنى أن القوة والشدة والتوسط مقومة للمرتبة الخاصة بهذا المعنى لكونه أعم من أن يكون عيناً أو جزء ، لا المقوم بمعنى الجزء كالجنس والفصل. (هيدجى ۱۰۴)

والضعف عدمى ۱۷/۵۴

فيه دفع لما قديتوهم أنه كيف يكون الوجود على هذا المذهب حقيقة واحدة ، والضعف والشدة متباينان ، وكذا النقص والكمال: والجواب أن الضعف ، وكذا النقص ، قد يطلق ويراد به نفس الوجود الضعيف الذى على حد مخصوص ، وله السخية مع الشديد والكمال ، لا المباشنة . وقد يطلق ويراد به المعنى العدمى ، وله مباينة معها ، لكنه غير داخل فى الوجود ، لأنه نقي محض على أن الوجود بسيط. (سبزوارى ۲۰)

لأنها عدم ۱۸/۵۴

أى الظلمة عدم لا يحاذيها شئ . فكيف يكون لها خلط بالنور ، وإن كان ذلك النور أضعف مراتبه ؟ فهو بسيط كما أن الشعاع القوى بسيط . وكذا الحركة ، فإن البطيئة منها أيضاً هيئة بسيطة لم يتخلل فيها سكون . فإن السكون عدم الحركة عما شأنه أن يكون متحركاً . فهى طور منها ، كما أن حركة الفلك طور آخر منها ، ولا شوب سكون فيها . وهكذا حال الأنوار الحقيقية. (هيدجى ۱۰۵)

كالحركة البطيئة ۱۹/۵۴

خلفاً لجمهور المتكلمين حيث يقولون إن الحركة البطيئة تخلل سكنتها أكثر من السكّنات المتخللة فى السريعة ، لأنهم أنكروا المتصل . وقالوا بالجزء. (هيدجى ۱۰۵)

ليس مقوماً ۲۰/۵۴

بمعنى الجزء. (هيدجى ۱۰۵)

ولا عارضاً ٢١/٥٤

يعنى أن التقدم لا يكون أمراً خارجاً عن وجود المتقدم عارضاً عليه ، وإلا هو [أى المتقدم] مع قطع النظر عن عارضه غير متقدم ، فيكون مع قطع النظر عن عارضه جائز التأخر ، وهو محال ، لأن جواز تأخره مستلزم لجواز الانقلاب ...

قال صدر المتألهين « وقوع كل وجود فى مقام من المقامات مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فى نفسه ». (أملى ٧١)

جواز الانقلاب ٢٢-٢١/٥٤

مثلاً ، لو كان التقدم للوجود عارضاً كالتقدم للعقل الاول ، لكان جائز التأخر لمكان المعروضية . واذا كان جائز التأخر ، كان جائز الانقلاب ، كانقلابه الى العقل الثانى ، وهو بديهى البطلان . (هيدجى ١٠٥)

وان لم يعتبر فى اصل الحقيقة ٢٢/٥٤

وإلا ، لم يكن لغير الوجود الشديد المتقدم تحقق ، اذ الحقيقة لا تتحقق إلا مع ما اعتبر فيها ، والفرض اعتبارهما فى أصل حقيقة الوجود . (هيدجى ١٠٥)

وجميعها بما هى وجود ١/٥٥

هذا الى المتن اشارة الى التوحيد الخاصى ، وانه الوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة ، وان تفاوت المراتب لا ينثلم به الوحدة ، والى دفع ما يتوهم من المحدودية ، اذا كان الذات الاقدس مرتبة فوق التمام ، والوجود الاحدى ، الذى لا اسم ولا رسم له ، كما ظنه بعض المتصوفة ، وذلكك للسخرية التى بين المراتب ، فانها من حقيقة واحدة مشككة كأفراد من نوع واحد وان لم يكن حقيقة . الوجود نوعاً ، فضلاً عن ان يكون له افراد . نعم لها مراتب متميزة ، لعينية الوجود والوحدة والتشخص . وكيف ينثلم الوحدة الحقّة ؟ وكل الكمالات الاو[ا]لى والثوانى فى كل تال على النحو الاتم فى متلوه ، وبالعكس من المتلو فى التالى على النحو الاضعف . فهى كالحد والمحدود . وكيف تحدد الذات الاحدية ، والوجود المنبسط ظهوره وكلمته ؟ وظهور الشئ وكلمته لا يباينه .

والعلية هي الشأن. فعاد الوجود طرأ الى اقليم الله، والنور الى صقع الله تعالى - «الله نور السموات والارض». (سبزوارى ٢٠)

كلمة «جميعها» مبتدأ، وقوله «ترجع الى اصل واحد» خبره. (آملى ٧١)
غرضه دفع توهم أن الوجود . اذا كان له المراتب المختلفة، لم يكن واحداً، بل كثيراً. (هيدجى ١٠٥)

لا بملاحظة كل مرتبة مرتبة . بل بلحاظ أصل الوجود وحقيقته في مقابل العدم كملاحظة أشعة ذات مراتب مختلفة، لكن لا من حيث مراتبها، بل من حيث انها أشعة في مقابل الظلمة البحتة. ومعلوم انها بهذه الملاحظة واحدة. (آملى ٧١)

بما هي مشتركات في مفهوم الوجود ١/٥٥-٢

ان مفهوم الوجود واحد، وجميع هذه المراتب من حيث اشتراكها في مفهومه واحد، لان التفاوت بينها بالوجود. (آملى ٧٢)

وبما هي شيء ٢/٥٥

كما يأتي في المعاد الروحاني . و«لفظ ما» في هذا الموضع مبهم، ما بعده بيانه . (سبزوارى ٢٠)

لان كثرة الشيء على وجه تنافي وحدته انما تحصل بتخلل ماسواه فيه حتى يجزّيه ويقطعه الى شيء شيء... قال المصنف في المقصد السادس في المعاد الروحاني :
«وما له تكثر قد حصلا ففيه ماسواه قد تخللا» .

لكن ليس غير الوجود شيء يتخلل بين الوجود حتى يجعله وجوداً ووجوداً، لعدم غير له؛ لان غيره إما المهيّة وإما العدم . أما العدم فهو لا شيء محض، وليس بشيء حتى يتخلل بينه . وأما المهيّة فهي من حيث هي مهيّة معدومة، وبالوجود تصير موجودة. (آملى ٧٢)

شيئية الوجود ٣/٥٥

فإن ما به الامتياز فى الشديد، وهو الشدة ، عين ما به الاشتراك، وهو الوجود .
(هيدجى ١٠٦)

لبساطته ٣/٥٥

كما فى الواحد لا بشرط ، فانه ما به الاشتراك فى الاعداد ، وما به الامتياز فيها .
فالسته مشتركة مع العشرة فى الواحد لا بشرط ، وممتازة عنها باربعة، وهى ليست الا الواحد
لا بشرط ، اذ قوام جميع الاعداد بالواحد . وكالخط الطويل متفق مع الخط القصير ، فى
الامتداد الطولى ، وممتاز عنه بقدر زائد عليه . وهو أيضاً ليس الا الامتداد الطولى .
ونظائره كثيرة .

واما فى شيئية المهيّة ، فاحدهما غير الاخر، لان ما به الاشتراك هو الجنس مثلاً،
وما به الامتياز هو الفصل . ولا شئ من الجنس بفصل . نعم هيئتها ايضاً ما به الاشتراك عين
ما به الامتياز، بحسب الوجود ، اذ وجودهما واحد سيّما فى البسائط الخارجيّة . واذا كان
اثر الوجود فى غيره هكذا ، فما ظنك به فى نفسه؟ (سبزوارى ٢١)

لا فى شيئية المهيّة ٣/٥٥

فإن ما به الامتياز فى شيئية الماهية ، وهو الفصل ، غير ما به الاشتراك ، وهو الجنس .
(هيدجى ١٠٦)

فان امتياز مهيّة عن مهيّة إما بتمام الذات ، مثل الاجناس العالية ، بلا ان يكون
بينهما ما به اشتراك ذاتى اصلاً إلا فى أمر عرضى خارج عن ذاتهما البسيطة ، وإما امتيازهما
بجزء من الذات واشتراكهما بجزء آخر منهما، وذلك كالانواع المندرجة تحت، جنس واحد،
كالانسان والفرس . (آملى ٧٣)

وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة ٣/٥٥-٤

فى الوجود، كالنور الحسى، كثرتان: احدهما من حيث الكمال والنقص الجامع بين

انحاء الست من الاختلاف التشكيكي؛ وهو كثرة ذاتية، وتسمى بالكثرة النورية. وهذه هي الكثرة التي كلما كانت أوفر. كانت في الوحدة أوفر... وإذا بلغت هذه الكثرة الى ممتهاها ترجع الى الوحدة. وثانيتها الكثرة التي تحصل لها بالقياس الى مهية مهية، وهي كثرة ظلمانية، أى ناشية من القوابل، منافية للوحدة. لكنها عرضية. ولمكان عرضيتها لا تنظم بها الوحدة الذاتية التي هي الوحدة الحققة الحقيقية. (آملی ۷۳)

تؤكد الوحدة ۴/۵۵

لأنها من السعة والحیطة. فكلما كانت الفعليّات أكثر، كانت الوحدة أوفر، إذ السلب اعوز وافقد. ثم المراتب الطوليّة، كلّما هو في التالى منها، ففي المتلوّ بنحو أعلى. وبالجمله للوجود كثرتان: أحدهما انه مقدم ومؤخر، وشديد وضعيف، وتام وفوق التام، وناقص مستكف وغير مستكف. وعرفت معنى النقص والضعف. فهذا كثرة نوريّة. وفي الحقيقة وحدة جمعيّة، بل وحدة حققة حقيقيّة. وحدسك الصائب يكفي مؤنة ان تعلم انه أين الوحدة الحققة الظليّة التي في الانسان الكامل ظلّ الله، صاحب النفس الكلّية الالهية، والجوهرة اللاهوتيّة، من الوحدة العدديّة، كما في الماء الواحد أو النقطة الواحدة. والاخرى انه انسان وفرس وبقر وبياض وسواد وغيرها. وهذا كثرة ظلمانيّة. يوصف الوجود بها بالعرض، من حيث الاضافة الى المهيّات، وياخذ التباين والضدية والتندية ونحوها بالعرض، وياخذ المهيّة بالذات. (سبزواری ۲۱)

وان لم تكن الكثرة... كذلك ۵/۵۵

أى تؤكد الوحدة. (هیدجی ۱۰۶)

والوجود عند طائفة مشائية ۷/۵۵

قد عرفت وجه قولهم بالتباين، وانه باعتبار العلّية والمعلوليّة. وعرفت انه يكفي التفاوت بالكمال والنقص. فاعرف انه لا يرضى بالقول بالتباين، من استشرق قلبه بالحكمة المتعالية، اذ لو تباينت الوجودات بذواتها - وهي بسيطة لا تركيب فيها من الاجزاء

الخارجية ولا الذهنية ، فلاجهة وحدة فيها . لانّ تمام ذاتها جهة الامتياز - لم تنحل شبهة ابن كونه . لانه اذا كانت الوجودات المرتبة بالعلية والمعلولية كذلك ؛ فليجز وجودان متكافئان كذلك، هما واجبان ، لان الوجوب شدة الوجود . فلايلزم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز فيهما . ولم يكن الوجودات الخاصة آيات الله . ولم يصحّ القاعدة البديهية القائلة ان « معطى الشئ ليس فاقداً له » ، ولا ان « وجود العلة حدّ تامّ لوجود المعلول » و « وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها » ، كما قاله بعض اساطين الحكمة . ولم يصحّ القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين ان « العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول » . وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزماً للعلم بالمباين الاخر ؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزماً للعلم بالعدم ؟ وكذا النور والظلمة ؛ والعلم والجهل البسيط ، والقدرة والعجز ، ونظائرها الى غير ذلك ، من مفاصد هذا القول . ولما كان ظاهره فاسداً ، اولّه صدر المتألهين ، قدّس سرّه ، في اول الشواهد بانّ مرادهم التباين بالعرض للمهيات . (سبزواري ٢١-٢٢)

حقائق تباينت ٧/٥٥

لما عرفتّ مما استدلوا له بانه لو لم تكن كذلك ، وكانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، لما كان وجود في كونه علةً لوجود أولى من كونه معلولاً ، فلزم في علية وجود لوجود الترجيح من غير مرجح . ولذا يجب ان تكون الوجودات حقائق متباينة . وقد مرّ الجواب عن هذا بانه يكفي في الخروج عن الترجيح من غير مرجح التفاوت التشكيكي في الحقيقة الواحدة بالكمال والنقص الجامع بين انواعه الست . (آملی ٧٤)

بتمام ذواتها البسيطة ٨/٥٥

التباين أي اختلاف وجود عن وجود بتمام ذاتها البسيطة نظير ما قالوا في اختلاف الأجناس العالية بعضها عن بعض ، حيث ان الجوهر الجنسي يباين الكم الجنسي في تمام ذاته ، اذ ليس ذاته كل ولها جزء ، لكي يكون اختلافه مع الكم الجنسي في بعض الذات ، والا يكون مركباً من جنس وفصل ، وهو مناف لكونه جنس الأجناس ...

فالاجناس العالية كلها حقائق بسيطة ، وفي عين بساطتها يختلف بعضها عن بعض آخر. وليس اختلافها هذا الا في تمام ذاتها البسيطة. واختلاف وجود مع وجود عند المشائين يكون كذلك. (آملی ۷۴-۷۵)

لا بالفصول ۸/۵۵

اذ لو كان كذلك ، لكان الوجود المطلق، أعني مفهوم الوجود ، جنساً لها، فتصير الوجودات انواعاً متباينة في بعض الذات ، وكل واحد منها مركب من جنس ، هو الوجود المطلق . وفصل مميز. وهو مستلزم للتركيب ، مع ان الوجود بسيط لا تركيب فيه اصلاً. (آملی ۷۵)

ولا بالمصنفات والمشخصات ۹/۵۵

لانه لو كان كذلك ، لكانت الوجودات اصنافاً أو اشخاصاً لمطلق الوجود، ويكون الوجود المطلق نوعاً لها. مع ان الوجود لا يكون نوعاً لانه لو كان نوعاً لاحتاج في تخصصه بكل فرد الى تشخص زائد لاشتراك طبيعته بين كثيرين. والمشخص لا يكون مقوماً لمعنى النوع، أى داخلاً في حقيقته ومهيته ، بل هو عرضي بالنسبة الى النوع كالفصل بالقياس الى الجنس، بل يحصل وجوده. فيلزم ان يكون حقيقة الوجود متحصلة بمشخص مفرد لها، وهو محال. والايلزم قلب المقسم مقوماً. (آملی ۷۵)

المطلق عرضي ۹/۵۵

لأن الذاتى هو لا يختلف في الأعيان والأذهان. وما في الأذهان نفس ماهو في الأعيان. والموجود. لما كانت حقيقته نفس كونه في الأعيان. يمتنع أن يكون في الأذهان . وإلا، لزم انقلاب الحقيقة عما كانت. فكل ما يرسم من الوجود. في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود . حتى يكون جنساً أو نوعاً، بل وجهاً من وجوهه. فليس عمومه عموم معنى الجنس. بل عموم أمر لازم انتزاعي. (هيدجی ۱۰۷)

يعنى ان الوجود المطلق عرضي لازم للوجودات الخاصة ، من قبيل عرضي الخارج المحمول ، اى ينتزع نفس ذوات الوجودات الخاصة البسيطة . كالامكان المنتزع عن نفس ذوات

الممكنات . وهذا، اعنى عرضى الخارج المحمول، يسمى بذاتى باب البرهان، فى مقابل ذاتى باب الايساغوجى ما ليس بخارج عن حقيقة الشئ، سواء كان نفس الشئ أو جزءه. (آملى ٧٥-٧٦)

بمعنى أنه خارج محمول ١٠/٥٥

توضيحه أنه قد يطلق « الذاتى » ويراد به ما ليس بخارج عن الذات، سواء كان عينها أم جزء منها، كما فى كتاب ايساغوجى، أى الكليات الخمس . وقد يطلق على الشئ بلا انضمام أمراليه . بأن يكون الشئ كافياً لصدقه عليه بنفس ذاته بلا انضمام جهة أو ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته، كما فى كتاب البرهان .

والثانى أعمّ من الأول لاطلاقه على المعنى العرضى المنتزع من نفس ذات الشئ أيضاً فإنه يفهم وينتزع عن نفس ذات الموضوع ويحمل عليه من دون اعتبار حيثية خارجة عنها، بل مجرد ذات الموضوع حيثية انتزاع المحمول، كحمل « الشئ » على الأشياء الخاصة، وحمل « العرض » على الكم والكيف وغيرهما . و « الممكن » على الماهيات الامكانية و « الزوجية » على الاربعة؛ فإن ذوات هذه الموضوعات كافية لصدق تلك المحمولات عليها بلا جهة أخرى، فهى مستحقة لحملها فى ذواتها. (هيدجى ١٠٧-١٠٨)

عرضى بمعنى المحمول بالضميمة ١٠/٥٥

المحمول بالضميمة... لا بدّ من اتّصاف الموضوع وانضمامه بحيثية أخرى، هى صفة قائمة به، كالحكم على الانسان بالأبيضية، فإن الأبيض لا يحمل على الانسان إلا بعد انضمام البياض به، ولا يكون الانسان محكياً عنه بذاته، بل مع ملاحظة انضمامه بالبياض. (هيدجى ١٠٧)

هو الذى يعرض الشئ لا باعتبار نفس ذاته، بل باعتبار انضياف أمر زائد على الذات، كالأبيض، فانه لا يحمل على الجسم مثلاً الا بعد انضياف البياض الذى هو خارج عن حقيقته الى حقيقته. (آملى ٧٦)

لکان الواحد کثیراً ۱۴/۵۵

لأن المفهوم عنوان المصداق ، وهو هو بوجه . وإذا اختلف المصاديق والمعنونات .
والعنوان واحد ، لزم أن يتحد الواحد مع الكثير . وهو بديهی البطلان . (هیدجی ۱۰۸)

تلك الجهات الكثيرة المتكثرة ۱۶/۵۵

ان صدق عنوان کلی كالانسان علی معنون بذلك العنوان ومصداق له ، هو بان
تشکل قضية حملية يجعل المعنون موضوعاً لها والعنوان محمولاً . فيحمل الكلي علی مصداقه
بالحمل الشائع الصناعي المعتبر فيه اتحاد الموضوع والحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً ومهيةً ،
مثل « زيد انسان » و « عمرو انسان » و « بكر انسان » .

وإذا حمل المفهوم الواحد علی الكثيرين ، فلا يخلو ان يكون بين هؤلاء الكثيرين
قدر جامع ، كما في زيد وعمرو وبكر ، حيث ان كل واحد مركب من جهة انسانية وخصوصية
زيدية أو عمروية أو بكرية . فحينئذ يصبح الحمل ، ويتحقق الاتحاد ، أي اتحاد المحمول
الواحد مع الموضوع وجوداً . والمصحح للحمل هو الجهة الانسانية الموجودة في زيد
وعمر ووبكر ؛ وأما خصوصية زيد أو عمرو ، فهي ليست انساناً ، بل هي خصوصية ضمت
إلى الانسان ، فصار الانسان بها زيداً أو عمرواً . وبالحقيقة الموضوع في « زيد انسان » هو جهة
الانسانية التي في زيد ، لازيد بتمامه وكمال من انسانيته وخصوصية زيدية . كيف . ولو كانت
خصوصية زيدية انساناً ، لم يكن عمرو انساناً لانه فاقد للخصوصية الزيدية . نعم الموضوع
في القضية هو زيد ، ولكن المصحح لحمل الانسان عليه هو جهة الانسانية المشتركة بينه
وبين عمرو وغيره . (آملی ۷۷-۷۸)

الواحد الجنسي ۱۸/۵۵

الواحد الجنسي كالحيوان ، فانه واحد . ولكنه واحد جنسي . والواحد اخذ صفة
له من حيث نفسه .

والواحد بالجنس هو الأمور المتعددة المشتركة في جنس واحد ، كالانسان والفرس ،
فانها واحد في الجنس ، فالواحد صفة لجنسها ، والافها متعدد .

فالواحد الجنسى ، اعنى الحيوان الواحد ، متحد مع الأنواع الكثيرة ، كالانسان والفرس. (آملى ٧٩)

الواحد النوعى ١٨/٥٥

كالانسان ، وهو عين زيد وعمرو وغيرهما. (هيدجى ١٠٨)

فرق بين ان يكون ١٩-١٨/٥٥

بعبارة أخرى، فرق بين صدق شئ على آخر وكونه إياه. فإن الانسان يصدق عليه أنه حيوان، وليس نفسه هو الحيوان ، اذ الانسان ، من حيث هو انسان ، انسان لاغير ، فلا يصدق عليه مفهوم آخر غير ذاته. وهكذا زيد انسان، وبما هو زيد ليس بانسان، ضرورة ان كل شئ فى نفسه ليس إلا نفسه. (هيدجى ١٠٩)

ان كون الواحد تحته الكثير هو بصدق شئ واحد على اشياء متعددة، مثل الانسان الواحد الذى هو واحد نوعى الصادق على زيد وعمرو وبكر الذين هم الكثيرين بالعدد . وكون الواحد عين الكثير هو بكون شئ بعينه شيئاً آخر . فالانسان مثلاً يصدق عليه انه حيوان من حيث كونه نوعاً مندرجاً تحته ، وليس نفسه هو الحيوان . كيف . . . والشئ هو هو لا هو وغيره . فالانسان من حيث هو انسان انسان ، لاغير ، ولا يصدق عليه مفهوم آخر غير ذاته هذا. (آملى ٧٩-٨٠)

تحتة الكثير ١٩/٥٥

لأنّ جهة الوحدة متقدّمة، وجهة الكثرة متأخّرة، لتقدّم المعارض، وتأخّر العارض وكيف يكون الواحد النوعى عين الكثير العددى ، ولم يكن قطّ الواحد النوعى عين الواحد بالنوع ؟ وقس عليه . وسيأتى فى موضعه . (سبزوارى ٢٢)

من هذا القبيل ١٩/٥٥

أى تحته الكثير. (هيدجى ١٠٩)

هى العوارض ٢٢/٥٥

وهى هنا الاجانب والغرائب عن الحقيقة. (سبزوارى ٢٢)

وأيضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ١/٥٦

سيأتي مايتعلق بالمقام في دفع شبهة ابن كمونة . (هيدجی ١٠٩)
لو انتزع عن خصوصية زيد وخصوصية عمرو معنى واحد مثل الانسانية مثلاً .
(آملی ٨٢)

على تقدير وجود على ' حدة ٤/٥٦

سوى وجود كل واحدة واحدة ، كما قيل إن لهيئة الاجتماع العارضة للعشرة ، مثلاً ،
وجود غير وجودات آحادها . فعلى فرض التسليم ، يلزم أن يكون الواحد عين الكثير . وقد
قلنا إنه باطل بالضرورة ، إذ الكثرة باقية بحالها ، سيما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر ، فإن
كثرته ظاهرة . (هيدجی ١٠٩)

عين الكثير ٤/٥٦

إذ المجموع هنا الآحاد بالأسر ، وكثرته ظاهرة . (سبزواری ٢٢)

ثم كيف يكون ٥/٥٦

دليل آخر لابطال مذهب الخصم ، ذكره قبل اتمام الدليل السابق ، إذ قوله : «وان
كانت الخصوصيات ملغاة» من تنمة الدليل السابق . فهذا الكلام وقع في البين . (هيدجی ١٠٩)

لاتفاوت بين المهية والحقيقة ٥/٥٦

الفرق بين المهية والحقيقة بالعموم من وجه . ومادة الاجتماع هي المهية الموجودة
في الخارج . فانها مهية ، كما هو واضح ، وحقيقة ، لان الحقيقة عبارة عن الشيء بوصف
الموجودة في الخارج ... ومادة افتراق المهية عن الحقيقة هي المهية الموجودة في الذهن أو
المهية من حيث هي . ومادة افتراق الحقيقة عن المهية هي حقيقة الوجود وواقعه ، بناءً
على أصالة الوجود ، حيث انها موجودة في الخارج ومتحققة فيه . لكنها ليست مهية ، بل
هي حقيقة الوجود . (آملی ٨٣)

كالمهية لحقيقته ٧/٥٦

لانه حكاية عن ذاته ، لاعتن عارضه . فنسبة مفهوم الوجود الى حقيقة نسبة الانسانية

الى الانسان، أى مفهوم الانسان الى الانسان الخارجى . مفهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات المزوم. (سبزواری ٢٢-٢٣)

اذ ذلك المفهوم عرض ينتزع عن حاق ذات الوجود . والعرض المنتزع من ذات الشئ لا يكون فى تعريف الشئ أقلّ من ذاتياته ، كما قال الشيخ الرئيس . مفهوم الوجود لكونه كذلك كالمهية لحقيقته فى افادة تعريفها . فوحدته لاتجامع تباین الحقيقة وتعددتها. (هيدجى ١١٠)

انتزاع مفهوم الوجود عن الوجودات الخاصة المتخالفة بذواتها ، على قول المشائين ، يكون من قبيل انتزاع الانسانية عن الانسان ، فإنه لا يحتاج فى انتزاع مفهوم الوجود عنها الى اعتبار شئ آخر معها يغيرها .

لكن مفهوم الوجود ليس مهية للوجودات ، لما عرفت من أنه مفهوم ، لامهية . فيكون نسبة مفهوم الوجود الى مصاديقه كنسبة المهية الى مصاديقها . فلذا قال « كالمهية » ، لا إنه مهية .

وحينئذ نقول : اذا كان انتزاع مفهوم واحد عن المتخالفات بما هى متخالفات جائزاً ، لزم ان يكون لحقائق متخالفة ، وهى الوجودات الخاصة ، مهية واحدة ، وهى مفهوم الوجود لما عرفت من ان مفهوم الوجود بالقياس الى حقيقته كالمهية بالنسبة الى مصاديقها . (آملی ٨٤)

على زعم المحقق الدوانى ١٢/٥٦

انما اسند نسبة هذا المذهب الى ذوق التأله الى زعم المحقق الدوانى لما ستعرف فى ابطال هذا المذهب من انه بعيد عن ذوق المتألهين . (آملی ٨٥)

ذوق التأله ١٢/٥٦

الذوق مصدر بمعنى « چشیدن » . واصطلاح اهل البيان فى اطلاقه على قوة بها يدرك الانسان لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية . وفى اصطلاح اهل المعرفة هو اول درجة

شهود الحق. ويطلقون على اوسط مقام الشهود كلمة «الشرب»، واذا بلغ النهاية سمي «رياً».
(آملی ۸۵)

أى للوجود أفراد حقيقية ۱۵/۵۶

هذا مذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين ، فهم يزعمون بانه ليس للوجود فرد حقيقى اصلاً ، لا افراد متخالفة بالذات ، كما كان يزعمه المشائون ، ولا مختلفة بالمراتب كما كان على طريقة الفهلويين . بل ليس المفهوم الوجود الذى هو أمر ذهنى وحصصه التى هى عبارة عن اضافة ذاك المفهوم الى مهية مهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخله والمضاف اليه خارجاً . وهذه الحصص أيضاً ليست الا فى الذهن .

ففى الخارج ليس من الوجود عين ولا أثر . بل المتأصل فى الخارج ليس الا المهيئات التى ينتزع منها مفهوم الوجود ، الا أن المهيئة الواجبة مجهولة الكنه ، وهى التى ينتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلا اعتبار شئ آخر مغاير لها . وهذا معنى كونه واجب الوجود عندهم . والمهيئات الممكنة ينتزع عنها الوجود بعد اكتسابها من الجاعل حيثية تسمى عندهم بالحيثية المكتسبة ، وهى التى مرّ فى غرر أصالة الوجود . (آملی ۸۶)

متخالفة بالذات أو بالمراتب ۱۵/۵۶

متخالفة بالذات ، كما يقوله المشائون ، أو بالمراتب ، كما يقوله الفهلويون . (هیدجی ۱۱۰)

والحصص الذهنية ۱۸/۵۶

قيد «الذهنية» هنا و«فى الخارج» فى المشبه به ، اشارة الى ان التشبيه فى مجرد التوافق ، لا فى الخارجيّة . لانّ الحصص اعتباريّة ، والبياض خارجى . ولكك ان تجعل «الخارج» قيد المضاف اليه ، وتريد بـ«البياض» حصصه الذهنية . (سبزواری ۲۳)

مبتدأ ، خبره قوله «كبياض الثلج» .

هذا من باب تشبيه المعقول بالمحسوس ، إن اعتبر «فى الخارج» قيداً للمشبه به ، أى : الحصص فى الذهن كبياض الثلج وغيره فى الخارج ، لأن البياض خارجى والحصص اعتبارية .

ولكن أن تعتبره قيداً للمضاف اليه أعني الثلج، وتريد بالبياض حصصه الذهنية، كما صرح [اي المصنف] به في الحاشية. (هيدجي ١١٠)

كيباض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج ١٨/٥٦

قال [المصنف] في الحاشية: يصح جعل «في الخارج» ظرفاً للمضاف، أعني قوله «كيباض» الذي أضيف الى قوله «هذا الثلج»، وجعله ظرفاً للمضاف اليه، أعني قوله «هذا الثلج». فعلى الاول، فيكون تشبيه الحصص الذهنية، وهي حصص الوجود، بالحصص الخارجية، أعني بياض هذا الثلج وذاك من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس. وعلى الثاني، فيكون المشبه والمشبه به كلاهما ذهنيّاً من قبيل تشبيه المعقول بالمعقول. (آمل ٨٦-٨٧)

ذاك وذلك ١٨/٥٦

كلاهما معطوفان على «هذا». (هيدجي ١١٠)

حيث انها متماثلة متفقة في اللوازم ١٨/٥٦-١٩

أي البياضات. (هيدجي ١١٠)

هذا بيان لوجه الشبه. يعني كما أن بياض هذا الثلج وذاك متماثل متفق في اللوازم، كذلك وجود هذه المهية وتلك متماثلة متفقة في اللوازم. وإنما الفرق بينهما ان البياض أمر موجود في الخارج، وأما الوجود فهو أمر ذهني اعتباري. (آمل ٨٧)

والأفراد الخارجية ١٩/٥٦

مبتدأ، خبره قوله «كالأجناس العالية»؛ كذلك قوله «والمراتب الخارجية» خبره قوله «كمراتب الأنوار» أي الحسية.

قوله: «المتفاوتة»، أي بالنقص والكمال، والمتحدة بالذات. (هيدجي ١١٠-١١١)

كمراتب الانوار ٢٠/٥٦-٢١

أي، الاشعة الشمسية والقمرية والسرجية والاطلة. (سبزوارى ٢٣)

المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين ٢٢/٥٦

للتوحيد مراتب اربع: (١) توحيد العوام (التوحيد العامي)، (٢) توحيد الخواص

(التوحيد الخاصّي) ، توحيد خاص الخاص ، (٤) توحيد اخص الخواص .

(١) يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً ويخصص فرداً منها بالواجب . اكثر الناس

في هذا المقام .

(٢) يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً . هذا مذهب الصوفية ، وهم على طائفتين :

الأولى على ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً ، وانه ليس الا واحد؛ وهذا الشئ الواحد يتشأن بشؤون مختلفة ويتطور بأطوار متكررة ، ففي السماء سماء وفي الارض ارض وهكذا . وليس له حقيقة اخرى مجرداً عن تلك المجالى . وهذه الكثرة لا تنتم بوحدة لانها أمور اعتبارية . وهذا هو المذهب المنسوب الى جهلة الصوفية .

والثانية ، وهم الأكابر منهم القائلون بان للوجود حقيقة مجرداً عن المجالى ، لكن الوجود بجميعة . من المجرد عن المجالى وغيره ، واجب . وليست مرتبته الواجبية عندهم مختصة بمرتبة المجرد عن المجالى المعبر عنها بمرتبة بشرط لا ، بل الكل ، من الدرة الى الذرة والقرن الى القدم ، وجود الواجب ، مع كون ماعدى تلك المرتبة بشرط اللائية مفتقرة الى تلك المرتبة ، بل عين الفقر اليها . و[هذا] الفقر [لا] ينافى الوجوب لانه فقر الى نفس الحقيقة ... [أى] فقر الشئ الى نفسه . وهذا المذهب ... يظهر من صدر المتألهين ارتضائه في كتبه ، خصوصاً في مبحث العلة والمعلول من الاسفار .

(٣) يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود . هذا المذهب المنسوب الى ذوق التأله .

وهوالذى ارتضاه جهم غفير من المحققين ، كالدوانى والداماد ، وكان عليه صدر المتألهين في برهة من الزمان . وحاصل هذا القول ان الوجود واحد حقيقى ، لا كثرة فيها اصلاً ،

لا بحسب الانواع ، ولا بحسب الأفراد ، ولا بحسب المراتب ، والموجود متعدد ، وهو المهية . وموجودية الكل بانتسابه الى الوجود ، لا بالموجودات الخاصة الامكانية بالامكان الفقرى .

(٤) يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما ، أى كثرة الوجود والموجود

وهو مذهب صدر المتألهين والعرفاء الشايعين ... والفرق بين هذا القول وبين القول الثالث

المنسوب الى ذوق التأله أن القائل بهذا القول [أى (٤)] يقول بتكثر الوجود والوجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة.

وقد أوضحه المصنف في حاشيته على الأسفار بمثال. وهو انه ، اذا كان انسان مقابلاً لمرأتى متعددة ، فالانسان متعدد وكذا الانسانية ، لكنهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصلية ، اذ عكس الشئ ، بما هو عكس الشئ ، ليس بشئ على حياله ، بل انما هو آلة للمحاذ الشئ . ولو جعل ملحوظاً بالذات ، لم يكن عكساً حاكياً عن الشئ بل حاجباً عنه. فكلما كان نظرك الى العاكس ، تجعل العكوس عنواناً وآلاتاً للمحاذة ... فظهور العاكس كخيطة ينظم لآلى العكوس المتفنتة ، ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما اذا كنت محتجباً عن العاكس و وقع نظرك اولاً على العكوس المتخالفة بماهى متخالفة.

فالوجودات ، اذا لاحظتها بما هى مضافة الى الحق سبحانه بالاضافة الاشرافية ، اعنى بعنوان انها اشراقات نوره ، لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره . واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها ، كنت جاهلاً بحقائقها ، اذ الفقر ذاتى لها.

فالوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما ، وهذا التفاوت لا ينافى الوحدة ، لان ما به التفاوت عين ما به الاتفاق ... وسمى هذه الكثرة كثرة نورانية ، وكثرة المهيئات كثرة ظلمانية. فللوجودات الخاصة الامكانية حقائق ، ولكنها اضواء لشمس الحقيقة وروابط محضة ، لانها اشياء لها الربط . (آمل ٨٧-٩٠)

بوجه من الوجوه ١/٥٧

أى ، لانواع ولا افراد ولا مراتب . لان من يقول بالمراتب ، يجعل المرتبة الناقصة معلولاً . والمعلول عند هولاء هو المهيّة ، لاصالتها في التحقق وفي الجعل . (سبزوارى ٢٣)

القول بالثاني ٥/٥٧

أى القول بأن للوجود ثانياً . يعنى يلزم عليهم أن يقولوا بأصالة الوجود أيضاً لتصريحهم

بأن واجب الوجود هو نفس الوجود المؤكد القائم بذاته، وأن المفهوم العام البديهي المشترك لا يصلح لذلك .

وإذا كان الواجب تعالى وجوداً حقيقياً ، كان الوجود أصيلاً ، لأن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد وتحققها بتحقيق فرد ما ، ولا معنى لتأصله في موضع دون موضع . فلزم عليهم القول بأصلين . وهذا شرك خفى لا يرضى به قط ذوق التأله . (هيدجى ١١١)

إن [مذهب ذوق التأله] لا يتم إلا على أصالة المهية ، إذ لو كانت اعتبارية، لانتزعت من وجود الواجب ، تعالى عن ذلك ، إذ لا وجود غيره عندهم حتى يجعل منشأ انتزاع المهيئات . فلا بد أن يقولوا بأصالتها ، كما هم مصرحون بها أيضاً . فيلزم حينئذ أن يكون في دار التحقق سنخان ، أحدهما الوجود... وثانيهما المهية بحيث إنها ليست اعتبارية عندهم . (آملى ٩١)

وان في دار التحقق سنخين ٦/٥٧

لانا حيث قلنا بالمراتب للوجود ، قلنا مرتبة منه علّة ، ومرتبة معلول . فنحن في وحدة الحقيقة في مندوحة . واما هولاء ، فليقولوا باصلين: الوجود للوجوب ، والمهية للامكان ، والوجود نور والمهية ظلمة . فهذا القول لا يخلو عن شرك خفى ، كما ان القول باصلين للعالم: النور الحسى والظلمة المقابلة له ، شرك جلىّ .

ولا يمكنهم القول باعتبارية المهية ، لوجوه . اما اولاً ، فلأنه خلاف تصريحاتهم باصالة المهية . واما ثانياً ، فلانها ، اذا كانت اعتبارية انتزاعية ، لابد من منشأ انتزاع لها ، ولا مرتبة ناقصة منتزع هي من نقصها ، فلا بد ان تنتزع من وجود الواجب تعالى ، ولاحد لوجوده بالبرهان ، وعلى اعترافهم . على انه ، لو انتزعت منه ، كان له مهية بل مهيئات . وهذا أيضاً باطل بالبرهان ، وعلى اعترافهم . واما ثالثاً ، فلانها ، اذا كانت اعتبارية ، لزم اجتماع المتقابلين في الواحد الشخصى الواجب بالذات ، وهما الوجوب الذاتى والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية ، وغير ذلك . والمتقابلان لا يكفيهما الموضوع الاعتبارى ، ولا الحيثية التعليلية . ان كانت ، بل لابد لها من موضوعين متأصلين ، أوحيتين تقيديتين .

وامّا اذا كانت المهية اصيلة ، أو للوجود مراتب ، فلا يلزم اجتماع المتقابلين بوجه من الوجوه . (سبزوارى ٢٣-٢٤)

نعتقد ان ذوق التأله ٧/٥٧

هذه الطريقة هي طريقة صدر المتألهين . فالمضاف اليه عنده هو الوجود، وهو الحق تعالى الذى ذاته بذاته هو الوجود الشديد الغير المتناهى شدة؛ والاضافة أيضاً هي الوجود، وهو الوجود المنبسط الذى هو فعله تعالى وفيضه ونوره ووجهه؛ والمضاف أيضاً هو الوجود، وهو انحاء الوجودات الخاصة التى هي مراتب الوجود المنبسط... فلا يقال بالثانى للوجود. (آملی ٩٢)

هو الوجود ٩/٥٧

أى الوجود المنبسط الانتسابى الاشرافى . (هيدجى ١١١)

بالمرتبة الغير المتناهية ١١/٥٧

وهي المرتبة المضاف اليها . (هيدجى ١١١)

التعلقات والروابط ١١/٥٧

ان الممكن الوجود، بناء على اصالة الوجود، ليس الا الوجود، ومعنى امكان الوجود هو الامكان الفقرى فى مقابل غناء الواجب . وهذا بخلاف امكان المهية، فانه بمعنى سلب الضرورة من جانبى الوجود والعدم. وانما لا يكون امكان الوجود مثل امكان المهية لان سلب ضرورة الوجود عن الوجود كسلب ضرورة سلب العدم عنه، كلاهما ممتنع...

فثبوت الوجود للوجود، أى كونه نفسه ضرورى، كما ان سلب العدم عنه أيضاً ضرورى . فامكان الوجود امكان فقرى فى مقابل غناء الواجب ؛ ليس غناه امراً عارضاً على نفسه بحيث يكون هوشى والغنى العارض عليه شئ آخر، حتى لوجود النظر عن غناه، ولوحظ هو من حيث نفسه، لم يكن غنياً بل هوفى مرتبة ذاته غنى... فالممكن المفتقر اليه فقير فى مرتبة ذاته، اذ لو لم يكن فقره فى مرتبة ذاته بل عارضاً عليه، للزم انه، لوجود النظر عن فقره العارض عليه، لم يكن فقيراً مع انه فقيراً.

فالتعلق بالغير مأخوذ في مرتبة ذات الممكن، فيكون كالجُزء من حده، كما ان الغنى بالنسبة الى الواجب كذلك. فالوجودات الامكانية عين التعلق بالمبدء. (آملی ۹۳)

لأنها اشياء لها التعلق ۱۲/۵۷

والآ. لزم غنائها في مرتبة ذاتها. وهو باطل — «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني». وهي متقومات في ذواتها بالوجوب. مثل تقوم المهية بعلة قوامها بوجه. (سبزواری ۲۴)

قول المتكلمين المذكور ۱۳/۵۷

بقوله «من قال: ما كان له سوى الحصص». (هیدجی ۱۱۱)

بارجاعه الى الأول ۱۴/۵۷

لا الارجاع الى القول الأول من كل وجه. فان القائلين به لم يقولوا بالاضافة الاشرافية التي هو الوجود المنبسط، مع أن الأول أيضاً بظاهره باطل. (هیدجی ۱۱۱)

بان يكون مرادهم ۱۴/۵۷

بان يكون الحكم على المفهوم: من حيث السراية الى الحقيقة والحكاية عنها (سبزواری ۲۴)

الا في النسب ۱۶/۵۷

الحاصلة بينه وبين الماهيات المنسوبة اليه. (هیدجی ۱۱۱)

مع اضافة الى خصوصية ۱۸/۵۷

كوجود الانسان حيث إنه حصّة من مفهوم الوجود، وهو نفس ذلك المفهوم مع اضافة الى خصوصية. (هیدجی ۱۱۲)

تصير طرفاً ۱۹/۵۷

اذ معنى الحرفي يصير معنى إسمياً بتوجيه الالتفات اليه. (هیدجی ۱۱۲)

اعني الحصّة الحقيقيّة ١٩/٥٧

اطلاق « الحصّة » هنا من باب صنعة المشاكلة ، وتطبيق عالمي الذهن والخارج . ففي الخارج تجلّ وانتساب اشراق ، وفي الذهن حصّة وانتساب مقولي . (سبزواري ٢٤)

هي ربط محض ٢٠/٥٧

أى غير مستقلة في الوجودية ، كالاضافة المقولية فإنها غير مستقلة بالمفهومية .
(هيدجى ١١٢)

حيث لا يخلو ٢٠/٥٧

كما أن الحصّة لا يخلو في اللحاظ عن المفهوم الكلى . (هيدجى ١١٢)

بما هو تقييد لابما هو قيد ٢٣/٥٧

« بما هو تقييد » ، أى غير مستقل في اللحاظ ؛ « لا بما هو قيد » ، أى مستقل في اللحاظ .
(هيدجى ١١٢)

وقيد خارجى ٢٣/٥٧

وهو ما اضيف اليه الكلى . (هيدجى ١١٢)

لانفسية له بهذه الحيثية ٢٥/٥٧

حتى يحكم عليه أنه هو أو ليس هو . وإنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن .
(هيدجى ١١٢)

يعنى بحيثية انه تقييد ، اذ التقييد عبارة عن إضافة الشئ الى الشئ . والإضافة بما هي واقع الإضافة معنى حرفي غير مستقلة في اللحاظ ، بل هي آلة لملاحظة الغير . فلا نفسية لها من حيث هي اضافة . (آملى ٩٤)

الشئ اى المهية ٢/٥٨

ان « الشئ » يطلق على الوجود وعلى المهية ... شئيّة الوجود باعتبار نفسه ، ولكن المهية شئ باعتبار أن وجودها شئ ، وإلا فهي من حيث نفسها لاتصدق عليها الشئ ، بل هي لاشئ محض ، أى أمر اعتبارى . (آملى ٩٤)

اشاره الى ماهو التحقيق ۳/۵۸

الموجود في الذهن : على التحقيق ، هو نفس مهية الشيء الذي يتصور. فاذا تصورت زیداً مثلاً ، فهية زيد المتصور هو المتصور. لاشيء آخر من صورته وشبهه أو أي شيء يكون غيره. فذلك المهية هي بعينها في عالم الماهوية. وإنما الاختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود. نعم ، هي باعتبار عين وعيني ، وباعتبار الذهن صورة. فهي تختلف تسميتها ذهنًا وخارجًا . وأما بحسب مقوماتها وذاتياتها بمعنى ما ليس بخارج عن ذاتها ، فهي هي . (آملی ۹۵)

تحصل بأنفسها ۴/۵۸

أي لا بأشباحها. فالاختلاف بين الوجود العيني والذهني بالوجود ، دون الماهية. من ثم قال بعض الفضلاء : الأشياء في الخارج أعيان ، وفي الذهن صور. (هیدجی ۱۱۲)

قيام صدوري لاحتلوي ۵/۵۸

أما الصور الخيالية ، فلان التخيل بانشاء النفس في عالمها صوراً مجردة ، مجرداً برزخياً مثاليًا. وأما الصور العقلية : فقيامها بالعقل البسيط صدوري ، كما قال الحكماء : ان العقل البسيط الذي هو مقام شامخ من النفس ، خلاق للمعقولات التفصيلية . (سبزواری ۲۴)

كقيام الفعل بفاعله ، لا قيام المقبول بقابله. بعبارة أخرى ، الصور قامت بالنفس قياماً عنه ، لا قياماً فيه ، بناء على ما ذهب اليه من ان النفس خلاق للصور ، فإن الله قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية ، لأنها من سنخ الملوكوت وعالم القدرة. الجمهور على أن التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية ، وهو إنفعال ، لا فعل. (هیدجی ۱۱۳)

القيام الصدوري كقيام المعلول بعلته ، وقيام الفعل بفاعله ، حيث ان العلة ليست محلاً قابلياً للمعلول ، بل المعلول متقوم بالعلة ، قائم بها قياماً عنه ، أي يكون صادراً عنها ،

بحيث لولا العلة لم يكن للمعلول ذات أصلاً، وانما تدوّته بتعلقه بعلمته، بل هونفس التعلق بها. (آملی ٩٥)

بحر من الزبيق بارد بالطبع ٨/٥٨ - ٩

مرجع القضية... الى شرطية... هكذا: لو وجد في الخارج بحر من الزبيق فهو على تقدير وجوده بارد بالطبع. والمحكوم عليه في هذه القضية هو نفس البحر من الزبيق، لا صورته ونقشه ولا مثاله وما يشابهه، ضرورة أن نقش البحر من زبيق مما يصح عنه سلب البرودة بالطبع. واذا كان المحكوم عليه هو نفس البحر من الزبيق، وكان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وكان البحر من الزبيق معدوماً في الخارج، فيجب ان يكون موجوداً في الذهن؛ والا لم يصح الحكم عليه بحكم الفرعية. فهو موجود في الذهن. وهو المطلوب. (آملی ٩٦)

اجتماع النقيضين ٩/٥٨

مثال للمعدوم الممتنع الوجود في الخارج ضرورة امتناع اجتماع النقيضين في الخارج. فان قلت: اجتماع النقيضين كما انه ممتنع في الخارج ممتنع في أي وعاء من الوعية. فكيف تقول بوجوده في الذهن؟ قلت: المحكوم عليه هو مفهوم اجتماع النقيضين، وهو ممكن الوجود في الذهن. لانا اذا تصورنا مفهوم اجتماع النقيضين. فقد تصورنا ذاك المفهوم لا شيئاً آخر. فهو، وان كان مفهوم اجتماع النقيضين بالحمل الاولى، لكنه مصداق للموجود في الذهن... ان حكمنا عليه بالامتناع وقلنا بان اجتماع النقيضين ممتنع، فهو، اعني مفهوم اجتماع النقيضين، ليس محكوماً عليه بالامتناع من حيث انه مفهوم. بل المفهوم يؤخذ عبارة للملاحظة مصاديقه، ويحكم عليه لا بان يقف الحكم عليه، بل بان يسرى منه الى مصاديقه. (آملی ٩٧)

اشارة عقلية ١٢/٥٨

لابد من ان يكون للمشاراليه نحو ثبوت حتى يشاراليه... لكن لا بمعنى انه موجود في الذهن بغير الاشارة الذهنية اليه، ثم يتصور أي يشاراليه بالاشارة الذهنية، بل بمعنى

ان تصورہ والاشارۃ الذہنیۃ الیہ وجودہ فی الذہن کما انہ ایجادہ ایضاً. (آملی ۹۸)

والمعدوم المطلق ۱۲/۵۸

والتفصیل ان الشقوق اربعة . فان الکلی العقلی . اما معدوم ، فالمعدوم لا یشار الیہ . واما انہ
لیس لہ آلا شئیۃ المھیۃ : فیلزم تقرر المھیۃ منفکة عن کافة الوجودات . کما یقول بہ
المعتزلة . وهو باطل . واما موجود فی الخارج . فلا یكون کلیاً : اذ الشیء مالم یتشخص
لم یوجد . واما موجود فی الذہن : فهو المطلوب . (سبزواری ۲۴)

لا یشار الیہ ۱۳/۵۸

لا حساً ولا عقلاً . (هیدجی ۱۱۳)

المادة ولواحقها ۱۷/۵۸

لواحق المادة ما یعرض الشیء من ناحية کونه مادياً ... کالمقدار والاین والوضع
والجهة والحیز ونحو ذلك . (آملی ۹۸)

مما لحقه بالذات او بالعرض ۱/۵۹

ما یلحق البیاض بالذات کالزمان حیث ان البیاض زمانی بذاته ، بمعنی انہ مع قطع
النظر عن موضوعه موجود فی الزمان . وما یلحقه بالعرض کالمقدار : فان البیاض من حیث
نفسه لا یكون متقدراً بمقدار ، وانما یعرضه المقدار بتوسط موضوعه . (آملی ۹۸)

اذ لا یمیز فی صرف الشیء ۲/۵۹

فلو کان فیہ کثرة ومیز : انضمّ الیہ موضوعان أو مکانان أو زمانان ، أو غیر ذلك .
اذ الشیء لا یتثنى ولا یتکرّر بنفسه . هذا خلف ، اذا المفروض تجرّده عنها . (سبزواری ۲۴)
ان صرف کلّ حقيقة ، ما لم ینضمّ الیہا ما یمیزها من موضوع أو امر لاحق بہ
کالزمان والمکان ونحوهما : فهو لا یتکرّر ولا یتثنى . فالبیاض یتکرّر ویصیر هذا البیاض وذاك
البیاض اذا کان فی الثلج والعاج مثلاً ، وحيث کان الثلج غیر العاج : یكون بیاض الثلج غیر
بیاض العاج . وإذا جردناه عن الثلج والعاج ، ترتفع هذه الاثنینیۃ قطعاً . (آملی ۹۹)

موجود بوجود وسيع ٣/٥٩

وليس بمعدوم مطلقا ، لأنّ الوحدة مساوقة للوجود ، بل عينه ، ولأنّه ملتفت اليه للعقل . (سبزواري ٢٤)

المراد بسعة وجوده هو قابليته لأن ينطبق على كل واحد من أشخاصه بحيث يجوز أن يصدق على كل واحد من أشخاصه ... وهو بهذا النوع من الوحدة لا يوجد في الخارج ، وإلا لزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة . (آملی ٩٩)

لأنّه فيه بنعت الكثرة ٤/٥٩

دفع لما يتوهم أن صرف كل حقيقة ، هو الكلّي الطبيعي ، وهو موجود في الخارج ؛ فلا يثبت به الوجود الذهني . وبيان الدفع أن الطبيعيّ موجود بنحو الكثرة والاختلاط ، لأنّ وجود الطبيعي بعين وجود أشخاصه ، والعقل يدرك الصّرف الواحد وهو في الذّهن . (سبزواري ٢٤-٢٥)

صقع شامخ ٤/٥٩

هو مرتبة قوة العاقلّة التي هي أعلى المراتب التي بقية المراتب دونها ، وهو مرتبة القوة الحاسة والمتخيلة والواهمة . (آملی ١٠٠)

بعضها يثبت المطلوب ٥/٥٩

من مسلك موضوعية الموجبة: الوجه الأول .
من مسلك الكلية: الوجه الثاني .
من مسلك الوحدة: الوجه الثالث .
من مسلك التصديق: الوجه الأول .
من مسلك التصور: الوجهان الآخران [الكلية والوحدة] . (آملی ١٠٠)

قاعدة الفرعية ٨/٥٩

وهي قولهم إن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له . (هيدجي ١١٣)

الذات اى المهية ١١/٥٩

لما كانت « الذات » تطلق غالباً على المعنى المرادف للحقيقة ، أعنى المهية الموجودة فى الخارج ، وهى ليست بمراد هنا ، اذ المهية ، مع قيد الوجود الخارجى ، ليست محفوظة فى أنحاء الوجودات ، فسرها بالمهية التى هى تطلق على نفس المهية من حيث هى .
(آملى ١٠٠)

عالية كانت او سافلة ١١/٥٩ - ١٢

أى النفوس السماوية والعقول الكلية. فللمهيات كينونات سابقة وبرزات فى النشآت العينية. فكما انّ كلّ الحروف فى مدار رأس قلم الكاتب بنحو الجمع ، ثمّ فى لوحه بنحو التفصيل ، كذلك جميع الحروف التكوينية فى القلم الاعلى بنحو الوحدة والجمع ، وفى اللوح المحفوظ بنحو التفصيل ، وفى لوح المحو والاثبات بنحو التقدير . والمهية محفوظة بعينها فى النشآت ، كالهوى الباقية فى الاحوال . (سبزوارى ٢٥)

قيد لقوله « الذهنية » اذ الوجود الذهنى ينقسم الى العالى والسافل ... [العالى هو] عالم العقول المعبر عنه بعالم القضاء ؛ و[عالم] النفوس الكلية المجردة المعبر عنه بعالم اللوح المحفوظ ؛ و[عالم] النفوس المنطبعة الفلكية المعبر عنه بعالم لوح المحو والاثبات ... و[السافل هو] عالم نفوسنا المعبر عنه بالذهن السافل . (آملى ١٠٠)

ان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف ١٢/٥٩

يعنى اذا قيل انّ المهية وجدت فى الذهن ، فصدق هذا الكلام بأن تكون المهية بجميع أجزائها وجدت فى الذهن ، وإلا فلم تكن المهية موجودة فى الذهن . (آملى ١٠١)

ايضاً ١٤/٥٩

أى ، كما انّ ذلك بالتصديق من العقل ، كذلك هذه المعارضة بنظر العقل .
(سبزوارى ٢٥)

فجوهر مع عرض كيف اجتمع ١٤/٥٩ - ١٥

اعلم ان الاشكال فى باب الوجود الذهنى ... من وجوه: (١) من جهة كون شئ

واحد جوهرأ وعرضاً ؛ (٢) ومن جهة كونه علماً ومعلوماً ؛ (٣) ومن جهة كونه جزئياً و كلياً ؛ (٤) ومن جهة كونه مجنساً بجنسين - فيما اذ تصور فرد من الكم مثلاً ، فانه كم وكيف - أو كونه نوعين من جنس واحد - فيما اذا تصور كيف محسوس مثلاً كالسواد فانه ، لما كان مهية السواد ، كيف محسوس ، ولما كان علماً ، كيف نفساني .

وان العمدة في الاشكال هو الاشكال الأخير . وطريق دفعه هو باتخاذ مفر من اجتماعهما . وهو (١) تارة باخراجه عن تحت المقولتين ... هو طريق من انكر الوجود الذهني مطلقاً ، وقال بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ، كالفخر الرازي . فانه ، بناءً عليه ، لا تكون الصورة من مقولة الكيف ، ولا تندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض .

واخرى (٢) بابقائه تحت مقولة الكيف واخراجه عن تحت غيره ... و[هو] طريق من يقول بالاشباح لا بالأنفس .

وثالثة (٣) باخراجه عن تحت الكيف وابقائه تحت غيره ... [اي] اندراجة تحت مقولة المعلوم بالعرض . هو طريق المحقق الدواني القائل بانه كيف بالمساحة .

ورابعة (٤) بابقائه تحت المقولتين . . . هو طريق السيد السند وطريق الفاضل القوشجي الذي يقول بوجود شيئين احدهما من مقولة الكيف ، وهو القائم بالذهن ، والآخر من مقولة المعلوم بالعرض ، وهو الحاصل فيه . وطريق صدر المتألهين ... ان كون الصورة العلمية التي هي معلوم بالذات مندرجة تحت المقولتين وتصدق عليها المقولتان وتحملان عليها ، لكن مع تفاوت الحملين . فمقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً ، ومقولة الكيف تحمل عليها حملاً شائعاً صناعياً ...

وطريق المصنف في باب العلم انه من سنخ الوجود ... اذ عليه لا يكون من سنخ المهبئات حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غير الكيف . (آملی ١١٣-١١٤)

ان الجوهر جنس لها ١٦-١٥/٥٩

خلافاً لمن زعم أن الجوهر عرض للحقائق الجوهرية . (هيدجي ١١٣)

في كون كل من الجوهر والعرض جنساً لما دونهما ، أو عدم كونها جنساً ، أو كون

الجوهر جنساً لما دونه دون العرض ، أقوال واحتمالات.

(۱) كون كل واحد منها جنساً لما تحتها. فتكون المقولة حينئذ اثنتين: مقولة الجوهر ومقولة العرض. والعقل والنفس والهيولى والصورة والجسم المركب من الهيولى والصورة أنواع جوهرية مندرجة تحت مقولة الجوهر؛ والكم والكيف وغيرهما الى آخر التسعة العرضية أنواع عرضية مندرجة تحت مقولة العرض... هذا الاحتمال كانه لم يذهب اليه ذاهب.

(۲) عدم كون كل واحد منها جنساً لما تحته. فيكون المقولات حينئذ اربعة عشر: التسعة العرضية والخمسة الجوهرية...

(۳) ان يكون الجوهر جنساً لما تحته من الجواهر، ولكن العرض لم يكن كذلك. وعلى هذا فالمقولات عشرة: واحدة منها مقولة الجوهر، والتسع الآخر مقولات العرضية. وهذا طريق المشائين وعليه ارسطو. (آملی ۱۰۱)

كما هو مذهبهم في الذهن ۱۸/۵۹

حيث ان مذهبهم في الصور العلمية أنها قائمة بالذهن قياماً حلولياً والذهن مستغن عنها، فتكون عرضاً، لان العرض هو الحال في محل يكون ذلك المحل مستغنياً عن هذا الحال.

وهذا بخلاف مذهب المصنف في باب الصور العلمية، فانه يقول بان قيامها بالذهن قيام صدوري للاحلولي، فلا يلزم عنده اجتماع جوهرية شئ مع عرضيته. (آملی ۱۰۱-۱۰۲)

والعلم عين المعلوم بالذات ۲۲/۵۹

العلم، أي الصورة الذهنية، عين المعلوم بالذات. وهو من حيث الوجود في الذهن معلوم بالذات، ومن حيث الوجود في الخارج معلوم بالعرض. والمعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض. وهما مثلاً متشاركان في الماهية ولوازمها. (هيدجی ۱۱۳)

العرض عرض عام للمقولات ۱/۶۰

هذا على طريقة المشائين من جعل المقولات عشراً، واحدة منها مقولة الجوهر

بإدعاء أنه يصدق على الجواهر صدقاً ذاتياً ، وتسعة منها مقولات العرض بناء على أن صدقه عليها عرضي لكونه من ناحية وجوداتها ، وأما من حيث ماهياتها فلا عرضية لها ، بل هي مستقلة في التعقل . (آملی ١٠٢)

من العروض ١/٦٠

وهو نسبة الطرّو والحلول. ولما كان وجود الاعراض ، في انفسها ، عين وجودها لموضوعها ، قلنا: هو وجودها .

وبالجملة عروض الشيء ، أو وجوده ، بعد تمامية مهيته بمقوماتها . فكما أن الوجود زائد على المهيّة ، فالعرضيّة زائدة على الكمّ والكيف ، الى آخر المقولات. فظهر أنّها ليست جنساً لها . ومعلوم أنّها ، لو كانت جنساً ، لم يكن المقولات اجناساً عالية . (سبزوارى ٢٥)

وجودها في الموضوعات ٢/٦٠

هذا المعنى ثابت لها بالقياس الى الغير ، وذاتي الشيء يثبت له مع قطع النظر عما عداه . وبالحقيقة ، العرض تعبير عن وجودها الرابطي ، فإن وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها . والوجود خارج عن الماهية ، لم يكن ذاتياً لها . (هيدجى ١١٣)

لا يصير جنساً له ٣/٦٠

فهو جوهر بحسب ماهيته ، اذ يصدق عليه أنه ماهية اذا وجدت في الخارج تكون لا في موضوع ، وعرض باعتبار وجوده في الذهن ، اذ يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع . فلا منافاة بينهما . وانما المنافاة في صدقها بالذات على شئ ففهوم العرض يعرض لجميع المقولات في الذهن ، ولتسع منها في الخارج . وأما اندراج جميع المقولات بالذات تحت الكيف على تقدير كون الصورة العقلية عين المعلوم لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها ، فظاهر الورود ، لكونه جنساً لما يندرج تحته . (هيدجى ١١٣-١١٤)

كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً ٦/٦٠

« كيفاً محسوساً » لأنه مما يدرك بالحس . و« كيفاً نفسانياً » ، لأن العلم من الكيفيات

النفسانية. فلزم ان يكون شئ واحد مندرجاً تحت نوعين في مرتبة واحدة. (هيدجی ۱۱۴)
 مثل ان يكون شئ واحد تحت نوع الانسان ونوع الفرس بأن يكون في عين كونه
 انساناً فرساً ايضاً. وهو محال لاستلزامه كون شئ واحد مفصلاً بفصلين في درجة واحدة.
 (آملی ۱۰۲)

مجرد الاضافة ۹/۶۰

فان كانت مع الوضع ، فهو العلم الاحساسى. وان كانت مجردة عنه ، فان كانت
 الاضافة الى واحد من الجزئيات العينية ، اضافة ضعيفة ، فهو العلم التخيلى. وان كانت الى
 كلها من نوع أو انواع ، فهو العلم التعقلى. واما جعل الاضافة في التخيل الى عالم المثال ،
 وفي التعقل الى الصور الكلية التي في العقل الفعال ، فليسوا قائلين به .

وعلى أى تقدير فالعلم الذى هو اعلى رتبة من سائر الكمالات ، لا يحاذيه شئ متاصل
 حينئذ في النفس — «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

ويبطله ايضاً ان لا يمكن تقسيم العلم حينئذ الى التصور والتصديق. (سبزواری ۲۵)
 أى الاضافة المقولية بين الشئ والشئ. ولذا يبطله العلم بالمعدوم: اذ المعدوم ليس
 بشئ حتى يقع طرفاً للاضافة ؛ وعلم النفس بذاته : اذ ليس بين النفس ونفسه اثنية حتى
 يصير الاثنان طرفي الاضافة. وهذه الطريقة محكية عن فخر الرازي . (آملی ۱۰۲)

في الزمان والمكان ۱۴/۶۰

منور لا فراق الحصول في الشئ عن القيام بالشئ. فان الزمان مثلاً ، عرض غير
 قار. والحاصل فيه جوهر ، كالجسم ، والنفس ؛ بما هي نفس . ولا يقوم الجوهر بالعرض .
 ومعنى حصوله فيه ان له نسبة الى قدر من حركة الفلك بالحدوث فيه : بل له اليه نسبة
 محاطية ، بما هو موجود طبيعى. (سبزواری ۲۵)

وثانيهما موجود خارجي ۱۴/۶۰

لان الهيئة القائمة بالموجود الخارجى ، موجودة خارجية. (سبزواری ۲۵-۲۶)

انّما الاشكال ١٥/٦٠-١٦

جعل الاشكال من وجوه ثلاثة: احدها مامرّ. وثانيها كون شئ واحد علماً ومعلوماً، من حيث ان العلم له حكم، والمعلوم له حكم. فان العلم بزيد، صفة النفس، لازيد. والعلم بالكفر، صفة المؤمن، لا الكفر. والعلم بالعالم عين ذات الله، لا العالم. وثالثها كون شئ واحد كلياً وجزئياً، من حيث ان الموضوع من جملة المشخصات. فالكلّي الذي في نفس شخصيته جزئي.

والتحقيق في دفع الثاني ان العلم والمعلوم بالذات، وان كانا متحدين بوجه، ألاّ انهما متغايران، تغاير الوجود والمهيّة. فمن جهة الوجود، علم، ومن جهة المهيّة، معلوم. وفي دفع الثالث، انّ الكلّي في ذاته، وان كان جزئياً، كما ذكر، ألاّ انه، اذا قيس الى الاشخاص الخارجية والذهنية، ولوحظ مشموليتها له، فهو كلّي. واما دفع الاول فهو طويل الذيل، وسياتي. (سبزوارى ٢٦)

تصويره ١٧/٦٠

إنا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآت بحيث انطبع صورة شخصه وجسده في تلك المرآت. فهناك أمران: صورة حاصلة في المرآت، لاقائمة بها، وهي الصورة الطبيعية التي في مادة الشخص؛ وصورة منطبعة في سطح المرآت، قائمة بها.

وهكذا في مرآت الذهن. فعنده لكل مدرك ثلاث صور: (١) الصورة الخارجية التي هي المعلومة بالعرض: (٢) والصورة الذهنية التي هي حاصلة في الذهن، لاقائمة به، وهي الأمر الذهني عنده، (٣) والصورة الخارجية القائمة بالذهن، وهي الأمر الخارجي عنده. فلكل مقابل موضوع على حدة. (آملی ١٠٢-١٠٣)

وفيه ما فيه ٢٠/٦٠

لأنّه خلاف الوجدان، ولأنّه جمع بين القول بالشبح والمثليّة، لأنّ ذلك القائم شبح للموجود الخارجي، وذلك الحاصل مثل له. ووجهه واضح. لما فيه محذورات اخرى تطلب من كتب اخرى، كالاسفار والشوارق: وانتي، في تعاليق على الاسفار، ذكرت له

توجیهاً وجیباً علی طریقۃ الاشراق، لیس هنا موضع ذکره. (سبزواری ۲۶)
 اشاره الى ما فی هذا المذهب من المفاسد والمخدورات، كما قال المحقق الدواني: هذا القائم بالذهن، ان كان مغايراً للأمر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه، فهو بعينه القول بالشبح والمثال؛ وإن كان متحداً معه فيها، عاد الاشكال. (هیدجی ۱۱۴)

لاما یغایرها فی المهیة ۲/۶۱

ولو غایرها فی المهیة، لم یکن الوجود الذهنی لهذه المهیات، ولا لمهیة واحدة، نحوان من الوجود. ومن المفاسد العظيمة: علی القول بالشبح، لزوم كون العلوم جهالات. لان العلم بالشیء انکشافه بما هو علیه. واذا غرب شیء من مقوماته، لم یکن هذه المهیة تلك المهیة. وقد یوجه الشبح بان المهیة، وان كانت محفوظة، الا انها مأخوذة مع الوجود الذهنی، شبح لها مع الوجود الخارجی، كما یقال: «للوجود الذهنی الوجود الظلّی»^(۱).
 (سبزواری ۲۶)

كما لا یخفی ۳/۶۱

قال المحقق المذكور [أی اللاهیجی] بعد تقرير المذهبین علی ما هو المشهور: فالحق أن ماهیات الأشياء فی الذهن، لما لم یظهر عنها آثارها ولم یصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء علیها لفظ الأشباح، لأن شبح الشیء لا یصدر عنه أثر ذلك الشیء؛ لأنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء فی الذهن، وأن هناك مذهبین. (هیدجی ۱۱۵)

بعد تمهید مقدمة ۶/۶۱

إنه بناءً علی أصالة الوجود لاخفاء فی صدق هذه المقدمة... ضرورة ان المهیة أمر اعتباری... فما لم یکن وجود لم یکن لا اعتبار المهیة منشأ، فالمهیة متأخرة عن الوجود تأخر کل أمر اعتباری عن منشأ اعتباره. وأما علی القول بأصالة المهیة الذی هو مذهب السید السند، فالأمر بالعکس حیث ان الوجود ینتزع من المهیة.
 وقد وجهه المصنف فی حاشيته... بان مراده بالموجود المتقدم، بناءً علی مذاقه من

(۱) در حاشیة شرح منظومة چاپ ناصری «الخارجی» آمده است.

أصالة المهية، هو المهية الصادرة عن الجاعل، أو المهية الخارجة عن استواء الطرفين المستحقة لحمل الموجود عليها باكتسابها حيثية المجعولية المتقدمة على المهية من حيث هي هي .
(آمل ١٠٦)

لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها ٦/٦١

لعلك تقول: كيف يقول السيد بهذا، وهو يقول بأصالة المهية واعتبارية الوجود؟
فاقول: مراده تقدم المهية الخارجة^(١) عن استواء الطرفين، المستحقة لحمل الموجود، باكتسابها حيثية المجعولية على المهية، من حيث هي هي، تقدماً بالاحقية. وبعبارة نفسه، المهية المتحدة مع مفهوم الموجود، متقدمة على المهية التي لم تتحد. لكن المناسب لأصالة المهية ان يقول: المهية متقدمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السيد المحقق الداماد، والمحقق الدواني، والمحقق اللاهيجي، قدست اسرارهم. (سبزوارى ٢٦-٢٧)

قال في حاشية الأسفار: إن قلت: كيف يصحّ للسيد أن يقول بتقديم الموجودية على المهية مع إفراطه في القول باعتبارية الوجود؟ قلت: مراده بالموجود المتقدم هو المهية الصادرة عن الجاعل، وبالمهية المتأخرة نفس شيئية المهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية... والمراد بالتقدم التقدم بالأحقية، كما أشار إليه في الحاشية، يعني تحقق الشيء وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هي ماهية. (هيدجي ١١٥)

فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلاً ٦/٦١-٧

بمعنى انه ما لم يصير موجوداً لم يكن مهية من المهيئات، اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلاً... فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق، إما ذهنياً أو خارجياً، لم يكن مهية من المهيئات. فان قلت: فما يصير موجوداً ثم مهية، إما هذه المهية، فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية، وهو ظاهر البطلان؛ أو مهية أخرى، وهو افحش، مثل ان يقال وجد الفرس فصار انساناً. قلت: لاحصر، بل يتصور شق ثالث. أما اولاً، فلان هذا التقدم رتبى

(١) در حاشية چاپ ناصري «الخارجية» آمده.

لازمائی. وارتفاع النقیضین فی المرتبة جائز. ففی مرتبة الموجدیة المطلقة ، لا انسان ولا فرس ولا غیرهما من التعینات. وأما ثانیاً، فلان معنی قولنا: وجد فصار انساناً، لیس انه وجد شیء معین فصار انساناً حتی یتأقی التردید بأن هذا الشیء المعین إما انسان أو غیره ؛ بل معناه ان هناك أمر واحد، وهو الموجد المطلق ، وهو انسان وموجد ، فتحققه وحصوله، من حیث هو موجد ، أولى من الحصول من حیث هو مهیة الانسان. وأما ثالثاً ، فبالنقض بتقدم کل ملزوم علی لازمه ، کالاربعة علی الزوجیة؛ اذ یقال حینئذ: لو وجدت الاربعة اولاً، فصارت زوجاً ، فما وجد اولاً إما زوج ، فالزوج یصیر زوجاً ، أو لیس بزواج ، فتکون الاربعة لیست بزواج ، ثم تصیر زوجاً. والحل هو ما ذکرناه من کون التقدم رتیباً ، ففی رتبة الاربعة لازوج ولا لازوج ، بل النقیضان کلاهما مرتفعان فی تلك المرتبة. (آملی ۱۰۷)

اندفع الاشکالات ۱۱/۶۱

هی اشکال کون شیء واحد جوهرأ وعرضأ، واشکال کونه علماً ومعلومأ، واشکال کونه جزئياً وکلیاً. (آملی ۱۰۷)

مدار اشکال کون شیء واحد ۱۳/۶۱

اذ مدار جزئیه علی کون الموضوع من جملة المشخصات، ومدار کلیته علی ان کل شیء فی العقل، یحذف غرائبه ، سواء کان ذلك الشیء نفس الموجد الخارجی، أو شبهه أو منقلبه. (سبزواری ۲۷)

ذلك لان مدار کون شیء واحد جوهرأ وعرضأ وعلماً ومعلومأ ، هو ان الموجد فی الذهن، لما کان بعینه الموجد فی الخارج ، وما فی الخارج معلوم وجوهر وما فی الذهن علم وعرض، فیلزم کون شیء واحد باعتبار الوعائین جوهرأ وعرضأ وعلماً ومعلومأ.

وأما مدار اشکال کون شیء واحد جزئياً وکلیاً ، فهو باعتبار وعاء الذهن فقط ، اذ الموجد فی الذهن جزئی، باعتبار کونه قائماً بالذهن، والموضوع من جملة المشخصات؛ وکلی، باعتبار ان کل شیء فی العقل محذوفاً عنه الغرائب کلی ، سواء کان ذلك الشیء نفس الموجد الخارجی، علی ما یقوله المحققون ، أو شبهه ، علی قول القائلین بالشبح ، أو منقلبه ، علی

قول هذا المحقق السيد السند. (آملی ١٠٨)

حقیقة معینة ١٤/٦١

حتى يكون مخالفها شبحها، بل له ابهام، مثل انه الامر الدائر بين الجوهر والكيف . وما قال « بل الموجود... » مثل ما يقال في تفسير الكلى بالمطابقة لكثيرين ، مع ان المطابق موجود مجرد ، والكثيرون ماديون مثلاً ، وبينهما غاية البعد ، ان المراد بالمطابقة انه ، لو حصل الكلى في الخارج ، كان عين الافراد ، ولو حصلت في العقل ، صارت عين ذلك الكلى المجرد ، اذ يحذف غرائبها. (سبزوارى ٢٧)

أى مع قطع النظر عن الوجود الخارجى والذهنى ، ليس للشيء ذات معينة يمكن ان يقال هى موجودة في الخارج أو في الذهن ، وان الموجود في الذهن عين له أو شبح . بل للشيء مع قطع النظر عن الوجودين ابهام ، مثل انه الأمر المردد بين الجوهر والعرض بحيث لو وجد في الخارج يتعين جوهرأ وفي الذهن يتعين عرضاً. (آملی ١٠٨)

بل الموجود الخارجى ١٥/٦١

مطابقة الموجود الخارجى مع الموجود الذهنى ، مع كونه في الخارج جوهرأ مثلاً ، وفي الذهن كيفأ ، نظير مطابقة الكلى مع الكثيرين ، مع ان الكلى موجود مجرد والكثيرين ماديون مثلاً ، وبينهما غاية البعد . فكما أن معنى مطابقة الكلى مع الكثير بمعنى أنه لو حصل الكلى في الخارج لكان عين الأفراد ، ولو حصلت الأفراد في العقل بالتقشير والتعرية ، لكانت عين الكلى ، كذلك في المقام ، لو حصل الجوهر الخارجى في الذهن لكان عين الكيف ، ولو حصل الكيف الذهنى في الخارج لكان عين الجوهر. (آملی ١٠٩)

الهبولى المبهمة ١٨/٦١

حيث نصير تارة باقتران الصورة ماء ، وتارة هواء ، وأخرى ناراً. (هيدجى ١١٥)
ظاهر أنه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات حتى يشار إليها ويحكم عليها بأنها تارة نصير جوهرأ وتارة كيفأ. (آملی ١٠٩)

انقلاب امر فى صفته ١٩/٦١

كانقلاب الأسود ابيض والحار بارداً ونظائرها. (آملى ١٠٩)

أو صورته ١٩/٦١

كانقلاب الماء هواء. (آملى ١٠٩)

واما انقلاب نفس الحقيقة ١٩/٦١

هذا القول ليس اولى من ان يقال : هما حقيقتان برأسهما . واذ ليس فيها مادة مشتركة ، فلم تقول : هذه نفس تلك ؟ اذا لم تكن مادة مشتركة فى انقلاب امر فى صفته أو فى صورته ، بل بياض وسواد ، أو صورة نوعيّة مائيّة وصورة نوعيّة هوائيّة ، هل يمكن ايضاً ان يقال : اجدهما عين الآخر ؟ او بمجرد لفظ الانقلاب ، يكون احدهما عين الآخر.

(سبزوارى ٢٧)

امراً مبهماً ٢٠/٦١

مثل نفس الأمر والشئ والممكن. لا يخفى ان كل واحد منها من المعقولات الثانية ، لا يحاذيه شئ فى الخارج ، فلم يكن شئ باقياً فى الاحوال. (سبزوارى ٢٧)

وأنتى للهمية هذا العرض العريض ٢١/٦١-٢٢

بأن تكون مرتبة منها جوهرأ وأخرى عرضاً ، مع كونها منشأ الاختلاف ، والشئ الذى له مراتب لا بد أن يكون حقيقة واحدة. (هيدجى ١١٥)

بالتشبيه والمسامحة ٢/٦٢

حاصل مراد المحقق الدوانى... ان العلم لا يكون كيفاً حقيقةً. وانما قالوا انه كيف لمشابهته بالكيف...

ان موضوع علم ما بعد الطبيعة... هو عبارة عن الموجود بما هو موجود وهل هو الموجود بما هو موجود مطلقاً ، سواء كان موجوداً ذهنياً أو موجوداً خارجياً ؛ أو هو الموجود الخارجى بما هو موجود ، لا مطلق الموجود. ففيه خلاف. والسيد المحقق على الاول ، والمحقق

الدواني على الأخير .

فعلى قول المحقق الدواني . الموجود الخارجى من حيث انه موجود، ينقسم الى الواجب والممكن ، والممكن منه ينقسم الى الجوهر والعرض ، والعرض منه ينقسم الى الكم والكيف وغيرهما من المقولات العرضية . وذلك لان المقسم ، وهو الموجود الخارجى ، معتبر فى الأقسام ، لان القسم يحصل من المقسم اذا انضم اليه قيد .

فالعلم ، لما لم يكن موجوداً خارجياً ، بل هو موجود فى الذهن ، فليس كيفاً ، لان الكيف من أقسام الموجود الخارجى . وانما اطلقوا عليه الكيف لانه شبيه به . ووجه شباهته به هو ان الكيف موجود خارجى لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته ، والعلم لا يقبل القسمة والنسبة بذاته . ففيه شئ من الكيف . ولكنه ليس موجوداً خارجياً . فليس بكيف ، لكنه شبيه به . (آمل ١١٠-١١١)

كان من مقولة المعلوم ٧/٦٢

أى المعلوم بالعرض . فان المعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض ، وهما مثلاًن ، والمثلاًن امران متشاركان فى المهيّة ولازمها . فالعلم بالشمس شمس اخرى ، والعلم بالقمر قمر آخر . وبالحجر حجر آخر ، وهكذا . ولذا يقال : « العلم بالشئ صورته الحاصلة عند العقل » . ويقال « صورة الشئ مهيته التى هو بها هو » . (سبزوارى ٢٧-٢٨)

ان العلم ... مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقيقة ، فان كان المعلوم بالعرض جوهرأ فهو جوهر ، وان كان كمأ فكم وهكذا ...

كون الموجود الذهنى من مقولة المعلوم بالعرض قد اثبتها [الدواني] بان العلم ، لما كان متحدأ مع المعلوم بالذات ، فلا محالة يكون مندرجأ فيما يندرج فيه المعلوم بالذات . فالمعلوم بالذات . ان كان جوهرأ ، فالعلم به بحكم الاتحاد معه يكون جوهرأ ، وان كان كمأ ، فكمأ ، وهكذا .

ولا يخفى ان هذه الدعوى ، وان كانت حقأ عندنا ، لكنها لا تتم على مذاق المحقق الدواني ... وذلك لان الملاك فى سلب الكيف عن العلم عنده كان من جهة كونه موجودأ

ذهنباً مع ان کیف عنده من أقسام الموجود الخارجی . وعلى هذا . فيجب ان لا يكون جوهرأ . لان الجوهر عنده ايضاً من أقسام الموجود الخارجی . والمقسم يجب ان يسرى الى الأفراد . (آملی ۱۱۰-۱۱۲)

وهو نحو من الوجود ۱۰/۶۲

هو الوجود الرابطی . وهذا الوجود والعروض للأعراض التسعة بعد تمامية ماهياتها ، والوجود زائد على الماهية . فلا يكون العرض المطلق ذاتياً لها ، بل خارجاً محمولاً بغير ضمیمة . (هیدجی ۱۱۵)

فلا تكون عرضية الأعراض ذاتية لها [أى للماهيات] بمعنى الذاتی في باب البرهان ، أى ما ينزع من نفس ذاتها . بل يكون من قبيل الخارج عن ذاتها المحمول عليها . (آملی ۱۱۳)

ولا منافاة بين كون الشئ جوهرأ ۱۲/۶۲

لامنافاة في كون الشئ جوهرأ وعرضأ باعتبارين ، اذ كون الجوهر في الذهن جوهرأ بالذات وعرضأ بالعرض بالمعنى المذكور . ولا ضرر فيه . (هیدجی ۱۱۵-۱۱۶)

لان جوهرية ذاتی ، أى صفة للمهية نفسها ، وعرضية عرضی ، وهو المراد بكونه عرضأ خارجاً ، أى تكون العرضية خارجة عن مقام ذاتها ، فيكون عرضأ بالعرض . (آملی ۱۱۳)

بمعنى انه مهية حق وجودها ۱۳/۶۲

أومهية ، اذا وجدت في الخارج ، كانت لا في الموضوع . وعلى أى تقدير . لا تنوهم ان المهية الجوهرية التي في الذهن ، جوهرية بالقوة . لانها بالفعل في موضوع . هو النفس . وذلك لان عدم الكون في الموضوع بالقوة ، لا الجوهرية ، بل الجوهرية بالفعل ، اعم من التلاكون في الموضوع بالفعل . كما في الخارج ، أو بالقوة ، كما في الذهن . وهذا مثل ما يقال في تعريف الجسم : انه « الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم » . فالمكعب جسم ، والكرة ايضاً جسم . وان لم يكن فيها خط بالفعل . ففعلية جسمية الكرة بقوة قبول الخطوط وامكانها ، ولا يعتبر فعلية الخطوط . (سبزواری ۲۸)

لا فی مقام ذاته ۱۴/۶۲

قوله: «لا فی مقام ذاته» نظیر قولهم «لا بالذات». (هیدجی ۱۱۶)

كما انّ الجزئی ۱۷/۶۲

أی مفهوم الجزئی المنطقی جزئی بالحمل الاولی، و لیس بجزئی بالشائع، بل کلتی.

(سبزواری ۲۸)

ولذا اعتبر ۱۸/۶۲

انما اعتبرها من اعتبر لما رای، من انّ قولنا. «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» لیس تناقضاً، مع انه مستجمع لجميع شرایطه، كالوحدات الثمانية المشهورة، اذ التناقض فی القضايا اختلاف القضیتین، بحیث یلزم من صدق کلّ کذب الاخری^۱. وهما هاتان وحیث اعتبرت وحدة الحمل. ظهر ان عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل. ولو اتحد، تناقضتا. (سبزواری ۲۸)

ان الطبائع الكلية العقلية ۲۰/۶۲

المراد بالطبائع الكلية نفس الطبائع المرسله اللابشرطية المقسمة والمهيات من حیث هی هی التي هی الکلیات الطبیعیة. و لیس المراد بها الکلیات العقلية المصطلحة المقابلة لها. (آملی ۱۱۴)

من حیث کلتیها ومعقولیّتها ۲۰/۶۲

لیس مراده. قدّس سرّه، الکلتی العقلیّ الموجود بوجود تجرّدی احاطی، بل المراد بکلتیها الکلتی الطبیعیّ المعروض للکلیّة فی بعض المواطن، وهو احد معانی الکلتی. أو ابهام الطبیعة، حیث انها المهیّة المطلقة واللابشرط المقسمی الغير المرهونة بالجزئیة والکلیّة والتجسم والتجرّد، وغیرها، وبمعقولیّتها مجرد كونها مفهوماً. (سبزواری ۲۸)

المراد بکلیّتها هو إيهامها المفراط وعدم ارتئانها بشیء أصلاً، من الجزئیة والکلیّة، والتجسم والتجرّد، وغیرها.

وبمعقوليتها مجرد كونها مفهوماً ذهنياً. (آملی ۱۱۴)

لاتدخل تحت مقولة ۲۱-۲۰/۶۲

أى لاتكون فرداً ومصداقاً لمقولة. (هیدجی ۱۱۶)

لأنها من حيث هي طبيعة من الطبائع [لا] تصدق عليها المقولة و[لا] تحمل عليها حملاً
أولياً ذاتياً، كما ان الإنسان من حيث إنه إنسان هو عين الإنسان، لا أنه فرد منه: فان الإنسان
لا يكون فرداً من نفسه: بل هو هو نفسه. وبعبارة أخرى: الإنسان إنسان بالحمل الأولي،
لا أنه انسان بالحمل الشائع الصناعي. (آملی ۱۱۴-۱۱۵)

تصير مظهراً أو مصدراً لها ۲۲/۶۲

المظهرية بالنسبة الى المعقولات الكلية، والمصدرية بالنسبة الى الخيالات مثلاً.
وذلك لان العلية تقتضى سوائية ازيد مما في العقليات، اذ لها وجود تجردى وسيع. ووحدة
جمعية تحاكي تجرد النفس النطقية القدسية. فهمى من صقع النفس، كما نقول: ان العقول
المفارقة من صقع الربوبية: بخلاف الخيالات: لان كلاً منها مردود متقدّم متشكّل.
ولا تجرد حقيقى فيها. ولذا كثيراً ما نقول: التعقل بالاتحاد. والتخيّل بالخلقية باذن الله تعالى.
(سبزواری ۲۸-۲۹)

مظهراً لها بالنسبة الى المعقولات الكلية. ومصدراً لها بالنسبة الى التخيالات: بناءً على
طريقته. قدس سرّه. من كون ادراك الكليات العقلية بمشاهدة النفس اياها عن بعد واتحادها
معها. فتصير النفس مظهراً لها، وادراك الصور المتخيّلة بانشاء النفس اياها في مرتبة الخيال.
(آملی ۱۱۵)

لكنه غير مجد ۴/۶۳

حاصل ما اعتبره في صيرورة الشئ فرداً من شئ وصحة جعله عليه حملاً شائعاً أمران.
احدهما ان يكون مفهوم هذا الشئ مأخوذاً في حقيقته كأخذ مفهوم الجوهر في حقيقة
الانسان وحده.

وثانيهما ان يترتب عليه أثره بان يكون باعتبار جوهريته مهية حق وجودها ان يكون لا في موضوع .

فمجرد تحقق الامر الاول... لا يوجب اندراج ذاك النوع في ذاك الجنس... حتى يصح حمله عليه شائعاً، ما لم يترتب عليه آثاره .

وترتب الآثار متوقف على موجوديته بوجود يخص به ويكون وجوده، اذ بالوجود المخصوص بالشئ يترتب عليه آثاره. فكما ان المهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن الوجودين، لا يترتب عليها اثرها، وما لم يترتب عليها آثارها، لا يكون فرداً من تلك الطبيعة، لكن الطبيعة المأخوذة فيها هي بالحمل الأولى. (آمل ١١٥-١١٦)

الملاك ١٣/٦٣

نعم، المهية التي هي اللاشيء الوجودي، كيف يتصحح بها حقيقة شيء؟ فمجرد مهية الانسان مثلاً، التي في العقل، ليس انساناً حقيقياً، ولا حقيقة الانسان، اذ المهية تصير بالوجود حقيقة. والوجود الذي يضاف الى المهيئات، بواسطة في العروض، هو الوجودات المشتتة، لا الوجود العلمي. فكما ان مفهوم الوجود ليس وجوداً حقيقياً، ولا يصير به شيء موجوداً، كذلك مفهوم الجوهر. مثلاً، ليس جوهرأ حقيقياً.

وبالجملة، هذا الحكيم المتأله، قدس سره، مع المحقق الدواني في شقاق. فالمحقق يدعي صحة السلب للكيف، وصحة الاثبات للمقولات الاخر. وهو، قدس سره، يدعي صحة السلب لحقائق المقولات، وصحة الاثبات للكيف. ومدار هذا الاشكال على اثبات كلا الامرين بالحقيقة لكل صورة صورة من المعقولات. ومتى طرد احدهما انحل. (سبزوارى ٢٩)

لاحقائها ١٥/٦٣

اذ الحقيقة باعتبار الوجود الخاص. (هيدجى ١١٦)

والوجود وان لم يكن ١٥/٦٣-١٦

كأنه دفع عن سؤال مقدر، وهو أن الوجود الخارجى، اذ انضم الى الكليات الطبيعية كيف يصيرها حقائق محصلة، مع أنه ليس بجوهر ولا عرض. (هيدجى ١١٦)

لانّ الكلام فى الكلى العقلى ١٨/٦٣

أى ، الكلى الذّهنى ، وهو المفهوم الذى يعقل . (سبزوارى ٢٩)

مراده من الكلى العقلى هو الكلى الطبيعى الموجود فى الذهن ، لا الكلى العقلى الاصطلاحى
اعنى الطبيعى المقيد بالكلية . (آملى ١١٧)

هذا الوجود للنفس ١٩/٦٣

سيّما على قاعدة اتّحاد المدرك والمدرك . (هيدجى ١١٦)

فليس فى ذلك المقام ٢٢/٦٣

ولذا « كان الله ولم يكن معه شىء » . مع أنّه تعالى عالم بكل شىء . وهذا بوجه بعيد
كالمرات التى يترأى فيه الصّور . فذلك الوجود . إنّما هو وجود المرات ، لا المرئيات ، اذ
وجود المرئيات هو الوجودات المتشتتات . (سبزوارى ٢٩)

هو المرتبة الواحدة المعبر عنها بعالم الأسماء والصفات . . . واتى بكلمة « ذلك »
المشار بها الى البعيد اشارة الى ترفع ذاك المقام وبعده عن ان يناله ايدى العقول .
(آملى ١١٧)

حيوان وانسان ٢٣/٦٣

سلب الحيوان والانسان ونحوهما عن ذاك المقام من جهة عدم وجودها بوجودات
المختصة بها ، وان كانت موجودات بوجوده تعالى . فيكون نظير وجودات الصور العلمية
فى صقع النفس بوجود النفس . وهذا معنى ما قاله العرفاء من ان الأعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود . والمراد بالأعيان الثابتة المهيّات الكلية ، وعدم اشتماها رائحة الوجود بمعنى
عدم وجودها بوجودات المختصة ، لاسلب الوجود عنها مطلقاً . (آملى ١١٧)

لا تثبت ازيد من هذا ٢/٦٤

أى ، من انّ هذه المهيّات التى تحمل على انفسها بالحمل الاولى ، لها ظهور آخر بوجود
آخر ، مع جواز كون الوجود الآخر لها بالعرض ، لا بالذات . (سبزوارى ٢٩)

وناهیك ۵/۶۴

وناهیك قول الحكيم المعنوی فی المثنوی:

شمس در خارج اگر چه هست فرد می توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثر نبودش در ذهن و در خارج نظیر

(سبزواری ۲۹-۳۰)

والجواب انه لا يتفاوت الأمر ۷/۶۴

لا يتفاوت الأمر عند المصنف [ملاصدرا] ، فان نفس الطبيعة في الوجود الخيالي ايضاً ليس فرداً حتى ان الوجود الخارجی ايضاً كونه فرداً ليس باعتبار نفس الطبيعة، وان كان الفرد نفس الطبيعة ايضاً بالعرض ، فانها موجودة بالوجود الخاص بها . والوجود عين التشخيص ، فهو شخص بالذات ، وهو الواسطة لعروض التشخيص ، والفردية للطبيعة ايضاً . وأما الموجود الخيالي مما يعدّ فرداً من الطبيعة ، فليس موجوداً بالوجود الخاص بالطبيعة، لأن ذلك الوجود وجود النفس ، ولا سيما على قاعدة اتحاد المدرك مع المدرك ، فانها وجود واحد بسيط منتزع منها مفاهيم عامة وخاصة بلا انثلاثام في وحدتها وبساطتها . فكل وجود خيالي اشراق من النفس وظهور منه كما في الوجود الإحاطي . (آملی ۱۱۸)

ليس فرد الانسان ولا الجوهر ۸/۶۴

كيف ؟ وقد مرّ معيار الفردية الحقيقية ، من انه يترتب على المندرج آثار الطبيعة المندرج فيها ، ولا يترتب الآثار المترتبة من الانسان على الانسان الخيالي . (سبزواری ۳۰)

وبالجملة صحة هذه السلوب ۱۰/۶۴

كسلب الجوهرية ، وسلب الانسانية ، وسلب المقولات الاخر ، اجناساً وانواعاً وافراداً، عن وجود تلك الصور العلمية ، أي بما هي وجود ، اشارة الى ماهو المرضى عندنا ، من انّ العلم وجود واشراق من النفس ، كما سنحقق . (سبزواری ۳۰)

هذه الجملة غير مرتبطة بالجواب المتقدم عليه ، بل هي مربوطة بما يختاره المصنف

فی الجواب من أن العلم ليس من مقولة کیف ، لأنه من سنخ الوجود : لا المهیة : فیکون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض . (آملی ۱۱۸)

کیفاً بالذات ۱۲/۶۴

بأن یکون کیف ذاتياً لها .

ولما یبین أن المقولات فی الذهن لیست بالحمل الشائع مقولات ، بل بالحمل الأول فقط ، وراى أنه لو صدق علیها کیف صدقاً ذاتياً عاد الإشکال : أراد تصحیحه أولاً بما ذكره صدر المتألهین من أنها کیف بالعرض : ثم بما هو الحق عنده من نفي العلم کیفاً مطلقاً . (هیدجی ۱۱۶)

ومفاهیم المقولات ایضاً ۱۳/۶۴

أى ماهیاتها فی أنفسها : لا من حیث معقولیتها . (هیدجی ۱۱۶-۱۱۷)

امّا نفسها أو جزءها ۱۴-۱۳/۶۴

إذا كانت المعقولات ، هی الاجناس العالیه ، أو جزئها ، إذا كانت انواعها .

(سبزواری ۳۰)

بعبارة أخرى . عینها أو مأخوذ فیها . (هیدجی ۱۱۷)

كما قال فیما بعد هذا الكلام ۱۵-۱۴/۶۴

حیث یقول : وأما من حیث كونها صفات موجودة للذهن : ناعته لها ، من مقولة

الکیف بالعرض ، لا ان کیف ذاتی لها . (آملی ۱۱۸)

فما هذا کیف بالذات ۱۵/۶۴

حتى تكون المفهومات الذهنیه کیفیات بالعرض له .

وحاصل ما قاله فی الجواب ان المقولات فی العقل مفاهیم جوهر وکم وکیف الى آخره ،

وظهورها وانکشافها لدى النفس وجود خاص له ماهیة . هی مفهوم العلم ، وهی کیف

بالذات ، والمقولات کیفیات بالعرض . (هیدجی ۱۱۷)

من حیث وجودها فی النفس ۱۶/۶۴

مراده من قوله «ومن حیث وجودها فی النفس تحت مقولة کیف» ان وجودها مبرز کیفیتها ، لا ان وجودها فی النفس کیف. کیف والوجود لا یكون جوهرأ ولا عرضأ . (آملی ۱۱۸)

قلنا : وجود تلك المهیات ۱۷/۶۴

یعنی فی النفس . (هیدجی ۱۱۷)

كونها وتحققها ۱۷/۶۴

اذ الوجود ليس امرأ ینضمّ الى المهیّة ، بل ما به تتذوّت المهیّة ، وما به یشار اليها اشارة عقلیّة ، أو غیرها . وقد مرّ معنی زیادته علیها فی التّصور ، لا فی حاق الذّهن . وكما یقول اهل الاعتبار ان الوجود كون المهیّة وتحققها ، یقوله اهل التحقیق ، لكن بمعنی ان بالوجود كونها ، وليس لها كون وتحقق بدونه ، وهی فانیة فیہ تحقّقا . (سبزوارى ۳۰)

ذلك الوجود ۱۸/۶۴

أى الكون أو التحقق فی الذهن . (هیدجی ۱۱۷)

بل لعله وجود خاص ۱۸/۶۴

ان للصور العلمیة وجود فی الذهن تكون هی بذالك الوجود مقولة المعلوم بالعرض ، جوهرأ أو كما أو کیفأ أو غیرها ؛ ولها وجود آخر ینضمّ اليها تكون هو بذلك الوجود الآخر کیفأ بالعرض .

ولهذا الوجود الآخر المنضم اليها مهیة اخرى هی مهیة العلم ، وهی کیف بالذات . فصارت الصور العلمیة کیفأ بالعرض ، وانتهی کیف بالعرض الى کیف بالذات . (آملی ۱۲۰)

لوجود تلك الصور ۲۰/۶۴

أى ، لكونها وتحققها المذكور . (سبزوارى ۳۰)

و وجود آخر ۲۰/۶۴

أى وجود آخر زائد على كونها وتحققها فى النفس . يكون منضمّاً الى ماهيات الصور المعلومة، فيكون كمالاتاً ثانياً لوجود تلك الصور، أى لكونها وتحققها الذى هو الكمال الأول. (آملی ۱۲۰)

بعد اللتيا والتى ۲۳/۶۴

يقال « وقع فلان فى اللتيا والتى »، وهما إسمان من أسماء الدواهي . . . وأصله أن رجلاً تزوج قصيرة، فقاسى منها شدةً ، فطلقها، وتزوج طويلةً ، فقاسى منها أضعاف ذلك، فطلقها. فقال : بعد اللتيا والتى . لا اتزوج ابداً. فكنى بها عن الشدائد المتعاقبة — من مجمع البحرين. (آملی ۱۲۰-۱۲۱)

لان وجود تلك الصور ۱/۶۵

حاصله انه ليس للصور العلمية فى النفس وجودان ، احدهما بالذات، وهو كونها وتحققها ، والآخر بالعرض ، وهو ظهورها على النفس ، حتى يكون لهذا الوجود العرضى مهية يكون هذا الوجود لهذه المهية بالذات ، وكانت تلك المهية هى العلم، وهى من مقولة الكيف بالذات . وتكون الصور العلمية كيفاً بالعرض .

وذلك لمخالفته للوجدان ، اذ ليس فى انفسنا غير ظهور الصور العلمية شيئاً آخر.

(آملی ۱۲۱)

ضميمة تزيد على وجودها ۲/۶۵

أى ، وجودها فى نفسه وجودها للنفس . ووجودها للنفس ليس يزيد على وجود النفس : اذ لا وجود لها الا الوجود التطفلى للنفس ، كما مرّ . فكما لم يكن فيها جوهر حقيقى مثلاً ، الا الجوهر بالحمل الاولى . كذلك لا كيف حقيقى ، اذ لا وجود الا وجود النفس ، والكيف من المحمولات بالضميمة . (سبزواری ۳۰)

وظهورها لدى النفس ۴/۶۵

جواب عما مرّ فى توجيه الكيفية ، من انّ ذلك الوجود الخاص ، ظهورها على

النفس بأنّ المراد بالظهور، اما الظهور لدى النفس . وهو ليس سوى تلك المهيّات وكونها وتحققها . واما الظهور للنفس . وهذا . امّا نسبته مقوليّة ، فيلزم ان يكون العلم اضافة لا كيفاً . واما اضافة اشراقية من النفس اليها ، فيكون وجوداً ونوراً . فالعلم وجود واشراق من النفس ، كما هو الحقّ عندنا . وقد مرّ انّ النور هو الوجود ، والوجود : سيّما الوجود الصّوري التجردى ، بمراتبه : هو النور . (سبزواري ٣٠)

حاصله أنّه لا بدّ في كون العلم كيفاً والصّور المعلومة كيفيات من اثبات أمرزائد على وجود النفس . وليس هنا أمر آخر . (هيدجي ١١٧)

ظهورها [أى ظهور الصّور العلمية] على النفس ليس إلا كونها وتحققها ، لا أمر ينضم الى وجودها في الذهن . لأن المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقومها بها . وهو ليس إلا كونها وتحققها بتحقيق النفس ، لا بوجود آخر ينضم الى النفس . وآلا ، كان هذا الوجود ظهوراً لمهية في نفسها ، أى تصوير مستقلة بالوجود ، لا ظهورها لدى النفس . (آملی ١٢١)

لكان ظهور نفسه ٥/٦٥

لا ظهوره لغيره ، بل الظهور للنفس بناء على أن الوجود للماهيات الذهنية تبعاً وتطفلاً (هيدجي ١١٧-١١٨)

وليس هنا أمر آخر ٦-٥/٦٥

ينضم الى وجود تلك الصّور الّذى للنفس حقيقة حتى يحمل عليها الكيف . (هيدجي ١١٨)

من المحمولات بالضميمة ٦/٦٥

وليس كالعرض المطلق . فلا بدّ من اتّصاف موضوعه ، وهو النفس . وانضمامه بحيشة أخرى . هي صفة قائمة به حتى ينتزع منه ماهية الكيف . (هيدجي ١١٨)

الظهور والوجود للنفس ٦/٦٥

ان المراد « بظهور الصّور لدى النفس » هو موجوديتها وتحققها بعين وجود النفس

وتحققها . لا بانضمام ذاك الظهور الى وجودها .

وأما المراد بـ «ظهورها للنفس» هو نسبتها الى النفس . وتلك النسبة إما مقولية، أى نسبة متوسطة بين النفس وبين الصور العلمية . ومهية هذه النسبة هى العلم . وإما نسبة اشراقية، أى فائضة من النفس . بافاضتها تتحقق الصور العلمية . لا بمعنى انها شئ والصور العلمية المتحققة بها شئ آخر . بل بمعنى انها عين تلك الصور العلمية . والفرق بينهما هو الفرق بين الایجاد والوجود . فنفس تلك الاضافة الاشراقية من حيث انتسابها الى النفس ایجاد وانشاء . ومن حيث استنادها الى الصور العلمية وجود لها . وفى الحقيقة . ليس الا النفس وهذا الاشراق . لكن ينتزع من هذا الاشراق وتلك الاضافة ماهيات الصور العلمية . فعلى الاول، اعنى كون النسبة المقولية هى العلم . يلزم ان يكون العلم من مقولة الاضافة . لا الكيف . وعلى الثانى، اعنى كون النسبة الاشراقية هى العلم ، يلزم ان يكون العلم من سنخ الوجود . وهذا هو الموافق للتحقيق . (آملى ١٢١-١٢٢)

والوجود ليس بماهية ٨/٦٥

فالعلم ليس بكيف . (هيدجى ١١٨)

فكما ان فيض الله... الفيض الاقدس ١١-١٠/٦٥

الفيض المقدس . هو التجلى الافعالى الذى هو ظهور الذات المتعالية فى المظاهر التى هى المهيئات الامكانية الموجودة بوجوداتها الخاصة فى كل بحسبه . والفيض الاقدس هو التجلى الاسمائى والصفائى الذى هو ظهور الذات بالاسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة، لزوما غير متاخر فى الوجود . فالكل هناك موجودة بالوجود الواحد . والمراد بال تعيينات فى المرتبة الواحدة، هى الصور العلمية التفصيلية . (سبزوارى ٣١)

ان حقيقة الوجود الغير المنزل الى المراتب الامكانية لها ظهورات .

(١) فاول ظهورها هو تجلى ذاتها لذاتها وظهورها على ذاتها، مع قطع النظر عن التعيينات الصفاتية والاسمائية . ويعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحدية، والهوية الصرفة،

ومقام غيب الغيوب. والكنز المخفي. والغيب المصون. ومنقطع الاشارات. ومقام لا اسم له ولا رسم له.

(٢) ثم لها ظهور على تعيينات الصفات والاسماء ولوازمها المسماة بالاعيان الثابتة. وهي المهيئات الكلية اللازمة لهذا التجلي الاسمائي الغير المنفكة عنه نظير عدم انفكاك لوازم المهية عن المهية... وان شئت فعبر عن ذلك باللوازم الغير المتأخرة عن وجود ملزومها. ولازم ذلك موجوديتها بعين وجود الملزوم. ولذا لا تكون موجودة. أى بوجوداتها الخاصة. وان كانت موجودة بوجود الحق تطفلاً. وعن ذلك يعبرون بانها موجودة بوجوده تعالى. لا بايجاده. وهذا معنى ما قالوا: الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود. وهذا. اعنى ظهورها على الاعيان الثابتة هو الظهور الأول على الاعيان. وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود بالحضرة الواحدية، وعالم الاسماء. وبرزخ البرازخ. ومقام الجمع. والتجلي الاسمائي، والفيض الأقدس، والصبح الازل، ومقام العناء، والنشأة العلمية.

(٣) ثم لها ظهور ثالث. وهو ظهورها الثانى على الاعيان الامكانية، وتجلي ثان عليها. وهو تجلى واحد وظهور فارد فى كل بحسبه... وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس، والنفس الرحمانى، والحق المخلوق به، والمشية، والرحمة الواسعة، والحقيقة المحمدية، والوجود المنبسط. وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته. له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من اول العوالم، وهو عالم الجبروت، الى آخرها الذى هو الناسوت. (آملى ١٢٢-١٢٣)

فكذلك اشراق النفس ١٢/٦٥-١٣

التى هى الآيه الكبرى المنبسط على كل المهيئات العالمية، كما قيل: الحكمة صيرورة النفس الانسانية عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني. فلهذه الآيه الكبرى، وجود منبسط. وليس بجوهر ولا عرض، لوجهين: احدهما ان الوجود بسيط، وليس بالذات جوهرأ وعرضاً. وثانيهما ان ذلك الوجود للنفس، كما عرفت. ووجود النفس لامهية له. كما قال بعض المحققين. ويبقى فى موضعه انتها بحث وجود ظل حق، وان التفاوت بين الوجودات المجردة عن المهية، بالشدة والضعف. (سبزوارى ٣١)

المعقولة بالذات ۲۱/۶۵

احتراز عن المعقول بالعرض . فلا يقول احد انّ العاقل متّحد معه . وبعد ما ارید المعقول بالذات ، لا یراد ان مفهومه عين العاقل ، كما نصّرح به في آخر هذا المبحث ، اذ المفهوم لا يصير عين حقيقة الوجود ، بل یراد ان وجود المعقول بالذات ، وجود النفس ، اذ قد مرّ انّ وجودها تبعاً وتطفلاً . وبعد ما یراد الاتحاد بحسب الوجود ، یراد اتحاده بوجودها الظهوري ، ونورها الفعلي ، لا بوجود اعلى المراتب ، كاللطيفة السريّة والخفويّة ، الا ان یراد الموضع الاول من الموضعين المذكورين فيما بعد . (سبزواری ۳۱)

المقصود من اتحاد العاقل والمعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي عين مهية المعقول بالعرض ، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوّه بانه اذا تعقلنا شجراً تصير مهيأتنا عين مهية الشجر ، واذا تعقلنا حجراً تصير مهيأتنا عين مهية الحجر ... ولا اتحاد وجود العاقل مع مهية المعقول بالذات التي هي مهية المعقول بالعرض . ولا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون اذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجی الذي هو المعقول بالعرض . بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذي وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله .

وهذا الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب ، بل يكون على احد نحوين : (۱) إما بنحو الكثرة في الوحدة بمعنى وجود الصور العلمية على نحو اللف والرتق بوجود النفس في المرتبة الشاغحة من النفس والمقام العالی منها . (۲) أو بنحو الوحدة في الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر والفتق بنور وجود النفس وشعاعه واشراقه الذي هو ظل وجودها وكالمعنى الحرفي بالنسبة اليها . (آملی ۱۲۴-۱۲۵)

من باب اتحاد المادة والصورة ۲۲/۶۵-۲۳

والذي دعاهم الى القول باتحاد المادة والصورة ، انّ الفعلیات بينها التآبّي والتنازع ،

فلا تتحد بعضها ببعض. والهيولى لما كانت قوة محضة وابهاماً صرفاً، لا تبنى ولا تعصى من جانبها. فتتحد بكل فعلية فعلية. فالصورة النوعية المائية مثلاً، تبنى عن الهوائية، لكن هيولىها قابلة للهوائية. وإذا كانت هيولى الجسمانيات هكذا، فما حدسك بهيولى العقلية فى شدة لطافتها وتجردها؟ وهى العقل الهيولانى الذى هو هيولى المعقولات النفسانية. فالنفس للطافتها، باى شىء توجه، تتصور بصورته وتتحد بها. (سبزوارى ٣١-٣٢)

فان النفس فى مقام العقل الهيولانى ٢٣/٦٥

النفس فى المرتبة الاولى عقل هيولانى، أى قابلة لكل صورة علمية ترد عليها، والصور العلمية منزلتها بالنسبة اليها منزلة الصورة بالنسبة الى المادة. وإذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة، مع كونها جسمانية، فاتحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولانى للطافتها وتجردها مع الصورة العلمية أولى. (آملى ١٢٧)

مسلك التضاييف ١/٦٦

حاصله أن العاقلة والمعقولة متضايقان كالأبوة والبنوة...

قال [صدر المتألهين] فى الأسفار، بعد اثبات أن الصورة المعقولة وجودها فى نفسها ووجودها للعاقل شىء واحد... انه «لو فرض ان المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين، لكل منهما هوية مغايرة للآخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية، كالسواد والجسم الذى هو محل السواد، لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما، مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لان أقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين أن يكون لكل منهما وجود فى نفسه وان قطع النظر عن قرينه. لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال، اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشىء آخر. وكون الشىء معقولاً لا يتصور إلا أن يكون الشىء عاقلاً له. فلو كان أمراً مغايراً له، لكان هو فى حد نفسه، مع قطع النظر عن ذلك العاقل، غير معقول، فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى، وهو وجود الصورة العقلية. فان الصورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادة، سواء كان تجرداً بتجريد مجرداً ايها عن

المادة أو بحسب الفطرة ، فهى معقولة بالفعل أبداً ، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا .
وقد مرّ فى مباحث المضاف أن المتضايين متكافئان فى الوجود وفى درجة الوجود :
ان كان أحدهما بالفعل ، كان الآخر بالفعل ، وإن كان بالقوة ، كان الآخر بالقوة ، وإن كان
أحدهما ثابتاً فى مرتبة ، كان الآخر ثابتاً فيها . » (آملى ١٢٧-١٢٨)

لما ذكرنا فى تعليقات الاسفار ٢/٦٦

اورد عليه [أى على مسلك التضاييف] فى حاشيته على الاسفار بان التكافؤ الذى هو
مقتضى التضاييف أن يكون بينهما المعية ولا يكون بينهما التقدم والتأخر . وأما اتحادهما ،
فلا يثبت بدليل التضاييف ؛ بل يحتاج الى دليل آخر . (آملى ١٢٨)

ومما يؤيد ذلك ٣/٦٦

هذا ممّا خطر ببالى . وهو قوى بشرط الحدس الصائب . وممّا خطر ببالى ايضاً ،
دلالة التبدلات والتجددات الاخروية التى وردت فى الكتاب والسنة عليه ، مثل قوله تعالى
«كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً» ، ومثل حركات اهل الجنة واكلاهم ومباشراتهم
المتجددة وغير ذلك ، ممّا لا يحصى . ولولا الاتحاد ، ورد الاشكال بان القوة والاستعداد
هناك مفقودان ، اذ الهيولى من خاصية هذه النشأة ، فلا ترتقى الى هناك . والدنيا مزرعة ،
والآخرة دار الحصاد . فاذن ، كلّ ما هى لوازم اعمالهم وملكاتهم ، فى طرفى اللطف والقهر ،
لابدّ ان يشاهدوها دفعة ، مع انه لا يساعده العقل والنقل . ولا يمكن لكثير من المتفلسفة
الواقعين فى ورطة نفى العلم بالجزئيات عن الحق ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، تصويره .
فكيف يقع لاصحاب اليمين ، فضلاً عن اصحاب الشمال ؟ ولو تيسّر هذا الهولاء ، لكان لهم
اعلى المقامات ، مع انه لم يكن لهم من العلوم والاحوال ما يوجبها . وان اثبت هذا الصاحب
العقل البسيط والمستفاد ، كان موجتها ، لكن الكلام فى اهل الصورة . فنقول فى حله : تلك
الدار دار الصور الصرفة ، ولا مادة ولا قوة هناك . وحرركاتها وتبدلاتها كلها صور بحثة . وعدم
اجتماعها ، مكانا وزمانا ، ذاتية لصورها ومقاديرها المتشكلة . وزمانها الصورى ، وهو الدهر
الاسفل ، والذاتى لا يعلّل . والغيبة فى الابعاد القارّة ، وعدم القرار فى الزمان ، انما هما بالذات ،

ولو فى هذه النشأة . وليس بسبب الهيولى ، حتى لو فرض عدم الهيولى لكان الامتدادات القارة وغيرها بجالها فى عدم اجتماع اجزائها . والمدرک ، ولو كان من اصحاب اليمين ، لم يخرج عقله النظرى الذى يدور عليه التجرد الحقيقى والسعة ، من القوة الى الفعل . فصارضيق الوجود ، اذ نشأ نفسه مدة عمره على الاتحاد بالصور الممتدة والجزئيات الدائرة . فنفسه بالفطرة الثانوية ، لو لم يتحد بالمدرکات الصوريّة والمتقدرات الخياليّة ، لم تتضيق ، ولم تقع فى التفرقة والغيبة ، التى هى عن لوازم المقادير والاجسام .

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد وان نمك اندر شد و كل پاك شد
فثبت دلالة هذا على اتحاد المدرک بالمدرک . وانحل الاشكال ، وان كان عسر الانحلال .
(سبزوارى ٣٢-٣٣)

حاصله ان الخارج ، كما لم يكن ظرفاً للخارجى ، مثل المكان الذى ظرف للمتمكن بل الخارجى مرتبة من وجود الخارج وبه يشكّل الخارج ويتحقق ، وليس نسبته الى الخارج كنسبة الكوز الى الماء ، حيث يكون الكوز شيئاً وهو الظرف ، والماء شيئاً آخر وهو المظروف واذا قلنا : زيد فى الخارج ، لا يكون الدار التى زيد فيها خارجاً لزيد ، اذ الدار ايضاً فى الخارج . بل زيد ، ودار زيد ، والبلد الذى فيه دار زيد ، والارض التى فيها بلد دار زيد ، والسماء الذى يظل على تلك الارض ، كلها فى الخارج ، بمعنى ان كل واحد منها شىء من الخارج . فالخارج والخارجى شىء واحد ؛ كذلك الذهن ليس شيئاً والذهنى شىء آخر ، حتى يكون الذهن ظرفاً والذهنى مظروفاً ، ويكون حصوله فيه كحصول المظروف فى الظرف . بل الذهن والذهنى شىء واحد . (آملى ١٢٩)

وجودات المدرکات ٩/٦٦-١٠

المراد بالمدرکات ... هى الصور العلمية والقوى التى محلّها كالمتخيلة والواهمة ونحوهما . أما كون الصور مدرکات ، فواضح . . . وأما كون القوى مدرکات ، فلكونها معلومة للنفس بالعلم الحضورى ، أى نفس وجوداتها علوم للنفس . وليس علم النفس بتوسيط صورها لى تكون صورها المعلومة بالذات وهى المعلومة بتوسيط صورها بالعرض .

بل هي المعلومة بالذات، فهي علم ومعلوم معاً. (آملی ۱۳۰)

منطوية في وجود ذلك المدرك بنحو اعلى ۱۰/۶۶

المراد بالمدرکات ، القوى ، وما فيها من الصور، لانّ القوى ايضاً من مدرکات النفس بالعلم الحضورى. والمراد بالانطواء فيه بنحو اعلى، كينونتها فيه بنحو اللف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصيلية، المعقولات المفصلة التي تسمى النفس في مرتبتها قلباً، وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل التي تسمى النفس في مرتبتها روحاً. وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط، وكل معقول بالعقل التفصيلي، انما هي في كتاب النفس، حتى ان النفس تسمى عقلاً، من باب تسمية المحل باسم الحال، اذ العقل اسم للكلّي العقلي، كما هو على مذهب القائلين بالتغاير.

ولكن ان تجعل العقول التفصيلية العقول بالفعل البسيطة، والعقل البسيط العقل الفعال، أو تريد بها العقول المفارقة، وبه العقل الكلّي.

ثم ان القول بالاتحاد قول المشائين، كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات :
والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول. وهو قول المولوى في المثنوى:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(سبزوارى ۳۳-۳۴)

المراد بالمدرك هو النفس؛ وبانطواء وجوداتها في وجود المدرك بنحو اعلى، كون وجود النفس في المرتبة العليا منها وجوداً لها بنحو اللف والوحدة والبساطة، كجامعية المداد الذى على رأس القلم للحروف التي ينشرح منه على القرطاس... وللحروف المسودة على ظهر القرطاس مثلاً وجودان: وجود تفصيلي لكل واحدة منها، به تماز كل عن الأخرى... ووجود اجمالى، وهو وجود المداد الذى على رأس القلم، اذ ذاك المداد هو الذى يظهر بتلك الصور من الحروف. لكن وجود الحروف بالاصالة هي الوجودات التفصيلية، اذ بها يترتب على الحروف آثارها؛ وقد عرفت ان وجود كل شئ هو ما به يترتب عليه آثاره. وأما وجود المداد على رأس القلم، فهو وجودها تطفلاً. (آملی ۱۳۱)

انطواء العقول التفصيلية فى العقل البسيط ١١-١٠/٦٦

فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات.

(١) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها قلباً ؛ وبالعقل البسيط الملكة الخالقة لتلك الصور المفصلة التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً.

(٢) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل ؛ وبالعقل البسيط العقل الفعّال .

(٣) ان يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ما عدا العقل الاول ؛ وبالعقل البسيط العقل الاول . (آمل ١٣١)

نوره الفعلى انبسط ١١/٦٦

أى العلم بها . وهو مرتبة القلب بالاصطلاح المذكور . (هيدجى ١١٩)

هو اشراقه و اضافته الاشراقية على الصور العلمية التى هى ايجاد لتلك الصور ووجود لها الذى به يتحقق تلك الصور . بل التحقق ليس الا له . وأما مهيئات الصور العلمية ، فيسند اليها التحقق بالعرض .

اعلم ان للعرفاء والحكماء اصطلاح خاص فى مراتب النفس . . . فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع ، يعبرون عنها باللطائف السبعة . . . وهى (١) الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسرّ (٦) والخفى (٧) والأخفى . فهى « طبع » باعتبار مبدئيتها للحركة والسكون ؛ و « نفس » باعتبار مبدئيتها للادراكات الجزئية ؛ و « قلب » باعتبار مبدئيتها للادراكات الكلية التفصيلية ؛ و « روح » باعتبار حصول الملكة البسيطة الخالقة للتفاصيل لها ؛ و « سرّ » باعتبار فنائها فى العقل الفعّال ؛ و « خفى » باعتبار فنائها فى مقام الواحدية ؛ و « أخفى » باعتبار فنائها فى مرتبة الأحدية . هذا بحسب اصطلاح العرفاء .

والحكماء قالوا ايضاً بان للنفس سبع مراتب : (١) العقل الهيولانى (٢) والعقل بالملكة (٣) والعقل بالفعل (٤) والعقل المستفاد (٥) والمحوالذى هو مقام التوحيد الأفعالى (٦) والطمس

وهو مقام التوحيد الصفائى (٧) والمحق وهو مقام التوحيد الذاتى. (آملى ١٣١-١٣٢)

فى الثانى ١٥/٦٦

أى فى مقام الوحدة فى الكثرة .

يعنى ان المتحد مع المدرك فى مقام الوحدة فى الكثرة هو نور النفس وإشراقها المنبسط على هياكل المهيئات والصور العلمية ، لا النفس فى مقامها الشامخ ، حتى يلزم التجافى من مقامها ومرتبها. ولكن نورها المنبسط وفيضها الإشراقى ، لما كان إضافة إشراقية بالنسبة الى مقامها العالى ، ولم يكن له قوام فى مقابل النفس ، ولا له ظهور إلا بوجود النفس ، بل هو ظهور النفس وظهور الشئ من حيث هو ظهور لاحكم له ، بل هو كالمعنى الحرفى بالنسبة الى الظاهر ، كالعكس بالنسبة الى العاكس ، يقال اتحد المدرك مع المدرك . وفى الحقيقة ، المتحد هو نور المدرك ، لا المدرك نفسه. (آملى ١٣٢)

ولكن ذلك النور ١٥/٦٦

استدراك لما يتوهم أنه ، إن كان النور الفعلى عين المدرك ، فلم سميته فعله ؟ وإن كان غيره ، لم يكن المدرك المتحد معه متحداً مع المدرك. بيان أن النور الفعلى للمدرك ، أى إشراقه المنبسط على المدركات ، وجهه ، لا هو ولا غيره ، اذ هو كالمعنى الحرفى ، لاستقلاله حتى يثبت له حكم ، فيقال إنه هو أو ليس هو ، بل هو تبع محض وتعلق صرف لوجود النفس . (هيدجى ١٢٠)

الاتصاف بالمعقول وعرضه ٢/٦٧

يعنى الاتصاف بمصداق المعقول لا بمفهومه . ولذا أتى بالمثال ، وهو اتصاف الانسان بالكلية فى مثل الانسان كلى ، حيث ان الكلية مصداق المعقول كما لا يخفى . (آملى ١٣٣)

والمراد بالثانى ما ليس فى الدرجة الاولى ٤/٦٧

فان النوعية مثلاً معقول ثان ، مع انها معقول رابع. فان الانسان مثلاً ، اذا حذف مشخصاته بنظر العقل ، فهو المعقول الاول ، وعرضه الكلية ، وهى المعقول الثانى. ثم اذا

قاسه العقل الى افراده ، وراه غير خارج عنها ، طرأه الذاتية ، وهى المعقول الثالث . ثم اذا لاحظ حمله على الكثرة المتفقة الحقيقة ، اخذته النوعية ، وهى المعقول الرابع . نظير قولهم ، « الهيولى الثانية » ، مع انها قد تكون رابعة وخامسة أو غيرها ، كالاخلاق للاعضاء ، وهى مسبوقه بالهيولى المنوعة بصور العناصر ، المسبوقه بالهيولى المجسمة ، المسبوقه بالهيولى الاولى . (سبزواري ٣٤)

سواء كان اتصافه فى العين ١٠/٦٧

معياري كون الاتصاف فى العين ، ان يكون الوجود الرابط للصفة فى الخارج ، وكون عروضها فى العقل ، ان يكون وجودها الرابطى ، أى وجودها المحمولى الناعتى ، فى العقل ، لا فى الخارج . ولا غرو فى ذلك ، لان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له ، لا الثابت . وكون الوجود الرابط ، أى ثبوت شئ لشيء فى الخارج ، لا يستدعى زيادة مؤنة ، كما ان الاعداد ثابتة للاشياء فى الخارج بهذا المعنى ، وكذا الاعتباريات . فالعمى ثابت لزيد فى الخارج وكذا الجهل البسيط ، وسلب الكتابة ونحوها ، ولا ثبوت نفسى لها فى الخارج . وبوجه آخر ، معنى كون هذه فى الخارج ، ان الخارج ظرف لنفسها ، لا لوجودها ، كما ان النسبة الخارجية ، معناها ان الخارج ظرف لنفس النسبة ، لا لوجودها . فكون العدم لزيد فى الخارج ، أو سلب بصره فى الخارج ، معناه ان الخارج ظرف لنفس العدم والسلب ، لا لوجودهما ، حتى يلزم التهاوت . (سبزواري ٣٤)

والاول المعقود به ١/٦٨

هذان رسمان آخران لهما . (سبزواري ٣٤)

لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر ٢/٦٨

ان المعقول الثانى ، باصطلاح المنطقى ، هو ما كان عارضاً للشيء بما هو فى العقل ، بمعنى ان المعروض بقيد كونه فى العقل معروض . ولا محالة يكون اتصافه به ايضاً فى العقل ، اذ هو فى الخارج لا يكون هو بقيد كونه فى العقل ... فالعارض عليه لا يعقل ، اذا عقل عارضاً ، الا عارضاً لمعقول آخر .

وانما قیدنا عدم معقولية العارض عليه الا عارضاً لمعقول آخر بما اذا عقل عارضاً
 لئلا يردّ بانه يمكن ان تعقل العوارض الذهنية منفكاً عن تعقل معروضاتها، مثل ما اذا
 تعقلنا الكلية بلا تعقل معروض معها من الانسان ونحوه... لما كان المعقول الثاني بالاصطلاح
 المنطقي هو ما كان عارضاً لمعروض من حيث هو في العقل، كان وجه تسميته بالمعقول الثاني
 ظاهراً، حيث انه لا يعقل عارضاً الا عند تعقل معقول آخر، فيكون تعقله بعد تعقل معروضة.
 (آملی ۱۳۳-۱۳۴)

أما على الثاني ۳/۶۸

المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي، في تسميته بالمعقول الثاني خفاء، حيث انه
 لا يكون عارضاً لمعروضه من حيث هو في العقل، بل هو عارض له من حيث هو هو، وان
 كان العروض حين هو في العقل، لكن المعروض ليس مشروطاً بكونه في العقل. ففي تعقله
 عارضاً لا يحتاج الى تعقل معقول آخر من حيث هو معقول. (آملی ۱۳۴)

ولم يعقل معروض اولاً ۳/۶۸

فإن عروضه، لما كان في العقل، وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له،
 فمعروضه يجب أن يُعقل ليعقل عروض العارض له. فكان في الدرجة الثانية من التعقل،
 سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل، كما في العوارض الذهنية أم لا، كما في
 سائر الأمور الاعتبارية. (هیدجی ۱۲۰)

شيئية ۴/۶۸

استدل في الشوارق على كون الشيئية من المعقولات الثانية بانها لو كانت متأصلة
 في الخارج، لحاذاها أمر في الخارج. وليس كذلك. لان الاشياء الخارجية أشياء مخصوصة،
 مثل الانسان والفرس ونحوهما. وليس في الخارج شيء موجود، ولم تكن له خصوصية اخرى
 حتى يقع بازاء الشيئية المطلقة. بل الشيئية المطلقة أمر ينتزعه العقل من الشيء المخصوص
 كالانسان ونحوه، اذا حصل في الذهن بأن يجردّه العقل من جميع الخصوصيات فتبقى الشيئية
 المطلقة. (آملی ۱۳۶)

كما خلط بعضهم ٥/٦٨

هو الفاضل القوشجى. (هيدجى ١٢٠)

اراد المعنى الثانى ٧/٦٨

أى ، المعقول الثانى الفلسفى ، وهو مساوق للأمر الاعتبارى النفس الامرى عندهم .
 ووجه التوهم ظنه ان الاتصاف دائماً كالعروض ، لابد ان يكون فى العقل ، والحال ان
 الاتصاف فى هذه المذكورات ونحوها ، فى العين . وهذا من بعض الظن ، لا بتناؤه على حصر
 المعقول الثانى فى المنطقى . (سبزوارى ٣٤-٣٥)

والا لزوم التسلسل ٩/٦٨

وجه التسلسل انه لو كان للشيئية العامة فرد يحاذيها بالذات ، مثل زيد الذى فرد
 الانسان ، لكان مشتركاً مع بقية الاشياء ، مثل الانسان والحجر والشجر ونحوها فى كونه
 شيئاً . لانه كما يكون الانسان شيئاً ، هذا الذى فرد ذاتى للشيئية أيضاً شئ . فهو يشارك
 الانسان فى كونه شيئاً . لكن الانسان شئ هو الانسان ، وهذا شئ هو الشئ . فيجب ان يكون
 فيه ما به يمتاز عن الانسان بعد كونهما مشتركين فى كونهما شيئاً ، كما ان فى الانسان شئ يمتاز
 به عن هذا الفرد من الشئ ، وهو الانسانية . واذا كان فى هذا الفرد من الشئ ما به يمتاز
 عن الانسان المشترك معه فى الشيئية ، فننقل الكلام فيما به يمتاز عما يشاركه فى الشيئية ،
 فنقول : الذى به يمتاز هذا الفرد من الشئ عما يشاركه فى الشيئية ايضاً شئ ، لان الشيئية من
 الأمور العامة ، فيكون مشاركاً مع غيره مما يصدق عليه الشيئية . فيحتاج الى ما به يمتاز عن
 غيره من المشاركات . ثم ننقل النظر الى ما به يمتاز ، والمفروض انه ايضاً شئ ، فيتسلسل .
 (آملى ١٣٥)

وان لا تكون من الامور العامة ٩/٦٨

الشاملة لكل شئ ، لانه اذا لم يكن عروضها فى الذهن خاصة ، بل كان فى الخارج ،
 كان المعروض مقدماً بالوجود على الشيئية ، وكان الضميمة نفسها شيئاً . والانسان والفرس

مثلاً، المتقدمان عليها، لم يكونا شيئاً، بل انساناً وفرساً فقط. فلم تشتمل الخصوصيات، بخلاف ما اذا كانت الشيئية انتزاعية، فانها كانت حينئذٍ حاكية عن مقام ذات كل شيء خاص. وليس المراد من نفي العموم انتهاها، بعدما كانت ضميمة متأصلة، كانت خاصة، اذا الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. فلم تكن من الامور العامة. وذلك لانه ما من عام يوجد بما هو عام، لما ذكر، ولان وجود الطبيعي مطلقاً، بوجود اشخاصه، وهذا لا ينفي عمومته لكثرة افراده. (مبزواری ۳۵)

ذلك لانه اذا كانت الشيئية عارضة على الانسان مثلاً في الخارج، كعروض البياض له، فلاحالة يجب ان يكون قبل عروضها عليه موجوداً، كما انه قبل عروض البياض عليه موجود. لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت. فحينئذ ننظر الى الانسان الموجود قبل عروض الشيئية عليه، ونسأل انه هل هو شيء ام ليس بشيء. فان كان شيئاً، فهل هو شيء بتلك الشيئية التي تعرض بعد، أو بشيئية أخرى عرضته قبل عروض تلك الشيئية. والكل محال.

أما اذا لم يكن قبل عروض تلك الشيئية عليه شيئاً، ف[ذلك محال] لمنافاته لكون الشيئية من الأمور العامة، مع ان ما يكون موجوداً فهو شيء، وما ليس بشيء فهو ليس بموجود بالوجدان.

وأما اذا كان شيئاً بتلك الشيئية، فللزوم تقدم الشيء على نفسه. وأما اذا كان شيئاً بشيئية أخرى، فننقل الكلام في تلك الشيئية الثانية. والمفروض انها ايضاً عرض خارجي تحتاج الى ثبوت معروضها في الخارج. فتحتاج الى شيئية ثالثة، وهكذا، فيتسلسل. (آملی ۱۳۶)

لان لازم الماهية ۱۱/۶۸

لانه يلزمها بما هي هي، مع قطع النظر عن الوجودين. والماهية بهذا الاعتبار اعتبارية. فما يلزمها لذلك أولى بالاعتبارية. فالإمكان الذي هو لازم الماهية من حيث هي، أولى بالاعتبارية. (هیدجی ۱۲۰-۱۲۱)

لزم اما التسلسل واما الخلف ١٢/٦٨

لأنه، اذا كان عروضه في الخارج - و واجب تقدم المهية بالوجود على عارضها الخارجى - فان كانت ممكنة ، قبل الامكان اللاحق ، لزم الاول . وان كانت واجبة أو ممتنعة ، لزم الثانى . وان لم تكن شيئاً منها ، لزم الثالث . وهذا هو الخلو في الواقع ، لا في المرتبة . (سبزواري ٣٥) .

ذلك لان معروض الامكان في الخارج (١) إما ممكن ، (٢) واما واجب أو ممتنع ، (٣) واما لا يكون ممكناً ولا واجباً ولا ممتنعاً .

فعلى الاول ، فإما ان يكون ممكناً بذلك الامكان الذى يعرضه أو بامكان آخر قبله . فان كان ممكناً بذلك الامكان ، فيلزم تقدم الشئ على نفسه . وان كان بامكان آخر ، فيلزم التسلسل .

وعلى الثانى ، فيلزم الخلف ، أعنى صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً . وعلى الثالث ، يلزم خلوه قبل عروض الامكان عليه عن المواد الثلاث ، اعنى الوجوب والامكان والامتناع . وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً على ما ستعرف . (آملی ١٣٧)

الوجود مطلق ومقيد ١/٦٩

حاصله أن الوجود إما أن يكون المراد منه تحقق الشئ ، أو يكون المراد تحقق الشئ للشئ . والأول هو الوجود المطلق ، كقولنا : «الانسان موجود» . والثانى هو الوجود المقيد ، كقولنا : «الانسان كاتب» أو «موجود كاتباً» أو «موجود له الكتابة» .

وكذا العدم ، إما أن يكون المراد رفع الشئ ، أو يكون المراد رفع الشئ عن الشئ . فالأول هو العدم المطلق ، والثانى هو العدم المقيد . (هيدجى ١٢١)

كالانسان موجود ٣/٦٩

في مثله ، اذا قصد اثباته لشئ ، يجعل ذاك الشئ موضوعاً والمشتق من لفظ الوجود من غير تقييده بشئ محمولاً حتى من تقييده بكونه وجود الانسان . فان المحمول ليس مقيداً

بشیء ولو بالموضوع . وانما يظهر تقييده بعد الحمل ، لا انه يقيّد ثم يحمل عليه مقيداً .
(آملی ۱۳۷)

كالانسان كاتب ٤/٦٩

فی مثله ، اذ قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغير ذلك الشيء ، يجعل ذلك الغير موضوعاً ، وذلك الشيء أو وجود ذلك الشيء محمولاً ، على سبيل الحمل الاشتقاقی . فيقال :
« الانسان كاتب » ، أو « موجود كاتباً » ، أو « موجود له الكتابة » . (آملی ۱۳۸)

بل جارية فی حقیقته ٥/٦٩ - ٦

أى فی الوجود الحقیقی .

إعلم أن « الوجود » قد يطلق ، ويراد به المعنى المصدري النسبي ، وهو من المعقولات الثانية التي لا يكون وجوده إلا فی العقل .

وقد يطلق ويراد به المعنى الحقیقی الذي هو مبدء الأحكام ومنشأ الآثار ، وبه يحصل طردالعدم ويأبى بذاته عن البطلان .

ويعبر عن الأول بالوجود النسبي ، وعن الثاني بالوجود الحقیقی ، وهو ليس من

سنخ المفاهيم والماهيات . (هیدجی ۱۲۱)

لان الجوهر مهيّة ٢/٧٠

واما الجوهر ، بمعنى الموجود القائم بالذات ، فالوجود الحقیقی قائم بذاته ، لا بالمهيّة . وكذا الجوهر ، بمعنى الموجود لا فی الموضوع . فان الوجود الحقیقی موجود بذاته ، وسلب الموضوع وصف سلبي له ، كسائر السلوب . (سبزواری ۳۵)

لفظة جوهر تطلق على ثلاثة معان . الاول : الموجود القائم بالذات ؛ والوجود بهذا المعنى جوهر ، اذ هو موجود قائم بذاته بناءً على أصلته .

الثاني : الموجود لا فی الموضوع . والوجود بهذا المعنى جوهر ايضاً ، اذ هو موجود لا فی الموضوع بناءً على أصلته ايضاً .

الثالث : مهيّة ، اذا وجدت فی الخارج ، كانت لا فی موضوع . والوجود بهذا المعنى

ليس بجوهر، لانه ليس بمهية ، فيكون خارجاً عن مقسم الجوهر والعرض . (آمل ١٢٨)
نعم مفهومه عرض ٤/٧٠

الوجود قد يطلق ويراد منه مفهومه . وهو المعنى المصدري النسبي ومن المعقولات
الثانية التي لا يكون وجوده الا في العقل.

وقد يطلق ويراد حقيقته وواقعه . وهو الذي يكون بنفسه مبدء الأحكام ومنشأ الآثار
ويأبى بذاته عن العدم ، ويعبر عنه بالوجود الحقيقي . وهو الذي يقول بتحقيقه في الأعيان
القائل بأصالته .

وأما الأول ، فهو من سنخ المفاهيم ، وان لم يكن من سنخ المهيئات . وهو الذي مادة
افتراق المفهوم عن المهية ، اذ هو داخل في المفاهيم . ولكنه ليس من المهيئات . ويصدق على
الوجودات صدقاً عرضياً ، بمعنى انه ينتزع من الوجودات الخاصة بلاضميمة شئ آخر
اليها ، ويحمل عليها . فيكون ذاتي باب البرهان ، لا الايساغوجي ، وعرضي الخارج المحمول ،
لالمحمول بالضميمة . (آمل ١٣٨-١٣٩)

الخارج المحمول ٥/٧٠

ان العرضي بالنسبة الى الشئ هو ما كان خارجاً عن حقيقته ، بمعنى انه ليس نفسه
ولا جزء منه مقوّماً له ، على ما هو معنى الذات في باب الايساغوجي .

وهذا العرضي الخارج عن حقيقة المعروض يصح حمله على معروضه اشتقاقاً ، مثل
«الانسان كاتب» أو «ضاحك» أو «ممكن» أو «شئ» ؛ أو بتوسط «ذو» ، مثل «الانسان
ذو كتابة» أو «ذو ضحك» أو «ذو إمكان» .

وصحة حمله عليه (١) إما لا يتوقف على ضم ضميمة على المعروض . بل نفس المعروض
وذاؤه ، مع قطع النظر عن جميع ماعداه ، منشأ لصحة الحمل عليه . وذلك كالممكن
والشئ المحمولان على الانسان . . . وهذا هو المحمول بلاضميمة ، أو المحمول بالضميمة
بالصاد المهمة . (٢) وإما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض ، بحيث لولاه لم يصح
الحمل . وذلك كالكاتب والضاحك . فان لم ينضم اليه الكتابة والضحك ، لم يستحق

لأن يحمل عليه الكاتب والضحك. وهذا هو المحمول بالضميمة. (آملى ١٣٩)

فيكون الوجود الخاص ٦/٧٠

ان اتحاد الوجود والمهية في الخارج أشد من اتحاد الجنس والفصل . لان الجنس والفصل كل منهما مهية قد اتحدتا في الوجود . وأما الوجود ، فليس الا نفس تحقق المهية وكونها . وهذا منشأ أشدية اتحادهما من اتحاد الجنس والفصل .

وكيفما كان ، يسرى حكم كل منهما الى الآخر . فيصير كل منهما محكوماً بحكم الآخر ، لكن بالعرض . فيكون الوجود جوهرأً بجوهريّة المهية وعرضاً بعرضيتها عرضاً . (آملى ١٣٩-١٤٠)

بل يلحق الوجودات الخاصة ٧/٧٠-٨

أى ، لانفس حقيقة الوجود ، بما هي حقيقة احكام اخرى للمهيات ، كالكثرّة الظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها . فالتباين حكم مهيتى الانسان والفرس . والتضاد حكم مهيتى البياض والسواد . والتماثل حكم المهية الشخصية لزيد وعمر . لكن يسرى في الجميع منها الى وجوداتها الخاصة ، فتتصف بها بالعرض ، بل تتصف بنفس المهيات ، كما قيل: «من» و«تو» عارض ذات وجوديم .

لكنّه كالانحصار بالخارج المحمول ، لا كالانحصار بالمحمول بالضميمة . وتلك السراية لاتحاد المهية وفنائها بالوجود . وحكم احد المتحدّين يسرى الى الآخر . فكما ان المهية تتصف بالتحقق بتبعية الوجود ، يتصف الوجود باحكامها بالعرض .

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشابه وتساكل الامر
فكائه خمر ولا قدح وكانها قدح ولا خمر

(سبزوارى ٣٥-٣٦)

ولا موضوع له ١١/٧٠

انه لا موضوع له حتى يتعاقب مع شئ آخر عليه... وليس بينه وبين غيره غاية الخلاف ، اذ غيره... اما العدم وإما المهية . أما العدم ، فهو ليس بشئ حتى يكون بينه

وبين الوجود غاية الخلاف . وأما المهية . . . فهي من حيث هي هي عديمي، لا تحقق لها، وإنما تحققها بالوجود. (آمل ١٤٠)

ولذا تخلية المهية ١١/٧٠-١٢

تخلية المهية عن الوجود عبارة عن لحاظها شيئاً والوجود شيئاً آخر. وفي هذه الملاحظة يحكم العقل بكونها معروضاً للوجود، والوجود عارضاً عليها.

وكون هذه التخلية وهذا اللحاظ عين التخلية من جهة كون هذا اللحاظ وجوداً للمهية في الذهن. فتكون تخليتها بعين إيجادها في الذهن، اذ اللحاظ ليس الا الوجودالذهني. (آمل ١٤١)

فضلاً عن الضدّ والندّ ١٣/٧٠

ربما يقال: كلّ ضدّندّ وكلّ ندّ ضدّ. الاول، باعتبار تماثلها في الضديّة، والثاني، باعتبار تباينها في الوجود. وانّ كلاًّ منها فاقده لوجود الآخر. (سبزوارى ٣٦)

تركيباً حقيقياً له وحدة ١٥/٧٠

فخرج مثل ان نقول مجموع حقيقة الوجود والعدم، فانّها جزء المركّب الذي هو ذلك المجموع، لكنّ التركيب محض اعتبار العقل. (سبزوارى ٣٦)

المركّب الحقيقي ماله وحدة حقيقية. ومعيار الوحدة الحقيقية هو ان يكون في الموصوف بها آثار غير الآثار التي في الأجزاء، كالياقوت الذي اثره تفريح القلب الذي ليس في اجزائه من العناصر. وحصول التركيب الحقيقي يتوقّف على اختلاط الأجزاء ومزجها وامتزاجها بحيث يفعل كل واحد في الآخر وينفعل منه ويؤثر في الآخر ويتأثر به، حتى يحصل من فعل كل وانفعاله حالة وحدانية متوسطة بين حالات الأجزاء. وكان لتلك الحالة المتوسطة حافظ يسمى بالمزاج.

وانما قيّد سلب الجزئية عن الوجود بالمركّب الحقيقي . . . لصحّة تركيب الشئ بالتركيب الاعتباري من الوجود وغيره، كما يقال مجموع حقيقة الوجود والعدم. فان الوجود صار جزء من هذا المجموع المركّب منه ومن العدم. لكن التركيب اعتباري محض،

(آملی ۱۳۱-۱۳۲)

يجب ان يكون بعضها حالا ۱۶/۷۰

وبالجملة، يجب الحاجة فيما بين اجزائه، بنحو الحلول أو العلية، ليحصل الارتباط التام والاتحاد. فيكون التركيب حقيقياً، لا اعتبارياً. والحكماء ادعوا البداهة في أنه، لولا الحاجة، لكان التركيب كتركيب الانسان والحجر الموضوع بجانبه. ان قلت: التركيب من الجنس والفصل في البسائط، حقيقى، ولا حلول فيها. قلت: الارتباط فيها من جهة علية الفصل للجنس. وادرجناها في الانفعال، اذ المعلول منفعل عن علته. (سبزواری ۳۶)

التركيب الحقيقى يحصل باجتماع الأجزاء (۱) إما بكون بعضها محلاً، كتركيب الجسم من الهيولى والصورة، حيث ان الهيولى محل للصورة، والصورة حالة فيها... (۲) وإما بكون بعضها علّة وبعضها معلولاً، كتركيب المهية من الجنس والفصل، حيث ان الفصل علة للجنس.

(۳) وإما بكون بعضها فاعلاً وبعضها منفعلاً، ولو لم يكن بعضها حالاً في بعض، أو بعضها علة لبعض، كتركيب المواليد الثلاثة عن العناصر الأربعة، حيث انها أى المواليد تحصل من اجتماع العناصر وفعل كل في الآخر وانفعاله عن الآخر، بلا حلول من احدها في الآخر، ولا علية ومعلولية فيما بينهما.

لكن العلية والمعلولية، كما تكون بين الجنس والفصل، كذلك تكون بين الحال والمحل، فان الصورة علة لوجود الهيولى. فالعلة والمعلولية بين اجزاء المركب الحقيقى أعم مورداً من الحالية والمحلية... والفعل والانفعال بالنسبة الى العلية والمعلولية كذلك. أى كل مورد مركب يتحقق بين أجزائه العلية والمعلولية، كالمركب من المادة والصورة والمركب من الجنس والفصل، يتحقق بينها الفعل والانفعال ايضاً، اذ العلة فاعلة في معلولها، والمعلول منفعل عن علته، وكل مركب بين أجزائه الفعل والانفعال لا يلزم ان يكون بعضها علّة وبعضها معلولاً، ولا بعضها حالاً وبعضها محلاً، كما في المواليد المركبة من العناصر. فان

التركيب فى المواليـد يحصل من فعل العناصر بعضها من بعض وانفعال بعضها عن البعض،
بلا حالية ومحلية أو عليـة ومعلولية بينها ...

وكان عليه [أى على المصنف] ان يذكر ما كان بعضها علة وبعضها معلولاً. واعتذر
فى الحاشية باندرج ذلك فى الانفعال. (آملـى ١٤٢-١٤٣)

والحلـول والانفعال ١٧/٧٠

ان قلت: لا يلزم ان يكون حقيقة الوجود حالة أو منفعة، اذ لو كانت محلاً أو
علة، كان الارتباط حاصلًا ايضاً. قلت: المراد بالحلـول، القدر المشترك بين الحالية والمحلية،
ولا يجوز عليها المحلية ايضاً، لانّ المحلّ محتاج الى الحال فى الوجود، أو التنوّع، أو التشخص.
ولو كانت علة، كانت منفعة ايضاً، فان الفصل فى الاتّصاف بالجنس محتاج اليه.
(سبزوارى ٣٦)

يعنى الوجود لا يكون حالاً فى غيره ولا محلاً لغيره... ولا يمكن ان يكون فاعلاً
فى شىء يحصل منها المركب ولا منفعلاً عن الشىء...

أما انه لا يكون حالاً فى غيره، فلان غير الوجود هو العدم أو المهيّة. وشىء منها
لا يصلح للمحلية ضرورة ان العدم نفي محض والمهيّة ايضاً امر عديم، مضافاً الى ان الحال
ايضاً محتاج الى المحل، ولا يعقل حاجة الوجود الى العدم أو المهيّة...

وأما ان الوجود لا يكون محلاً، فلان المحل ما يكون فى وجوده مفتقراً الى الحال.
فلو كان الوجود محلاً لكان محتاجاً الى الحال فيه، فيلزم احتياجه فى ذاته التى هى وجوده
— حيث ان الوجود بنفسه الوجود — الى العدم أو الى المهيّة...

وأما انه لا يمكن ان يكون منفعلاً عن غيره فواضح، اذ العدم أو المهيّة
لا يعقل ان يكونا فاعلين فى الوجود، حيث ان العدم نفي محض والمهيّة من حيث هى
اعتباريّة صرفة.

وأما انه لا يكون فاعلاً فى غيره، فلان فعله فى غيره إما يكون بالعليـة أو يكون
بصرف التأثير بلاعليـة... أما انه لا يكون علة، فلان العلة فى الجزء المركب الحقيقى كالفصل

تكون منفعة ايضاً. فان الفصل في الاتصاف بالجنس يحتاج الى الجنس... وأما الفاعلية بلاعية، كما في تركيب المواليد من العناصر، حيث ان الماء مثلاً ليس علة لوجود النار في المركب، بل هو منشأ لكسر سورة حرارة النار، كما ان النار ايضاً منشأ لكسر برودة الماء. فيكون كل فاعل في الآخر وكل منفعل عن الآخر، ولا يتم التركيب بفاعلية أحد الأجزاء في الآخر من دون انفعاله عنه. فهو ايضاً غير معقول، لان الوجود لا يعقل ان يكون منفعلاً عن غيره. (آملی ۱۴۳-۱۴۴)

بل يلزم الخلف ۱۸/۷۰

لان الجزء الآخر الذي هو غير الوجود يلزم ان يكون، كالكل الذي هو المركب، موجوداً. فتكون حقيقة الوجود متحققاً في الجزء الآخر وفي المركب منهما. فلم يكن جزء ولا كلاً، اذ لم يبق للوجود ثانياً حتى يجتمع معه لكي يصير هو جزء، ومن ضمه بجزء آخر يتحصل الكل. فلا كل ولا جزء حينئذ أصلاً. (آملی ۱۴۵)

كلها موجودة ۱۸/۷۰

فحقيقة الوجود فيها. فلم تبق ثانياً، فلم تكن جزء. هذا خلف. (سبزواری ۳۶-۳۷)

قولنا لاتحاد الكل ۱۸/۷۰-۱۹

في مبحث زيادة الوجود على الماهية. (هیدجی ۱۲۲)

حتى يلزم منه ۲۱/۷۰

على أن الجزء الخارجى متقدم في الوجود على كله، فيلزم كون حقيقة الوجود قبل الوجود. وهو محال. (هیدجی ۱۲۲)

والتفاوت بالاعتبار ۱/۷۱

أى، اعتبارى بشرط لا ولا بشرط. فالجنس الطبيعى عين المادّة، لكن اذا اعتبر لا بشرط مع الفصل، كان جنساً. واذا اعتبر بشرط لامعه، كان مادّة. وكذا الفصل الطبيعى والصورة. (سبزواری ۳۷)

اذ قلب المقسم ٣/٧١

وأيضاً ، لو كان الوجود جنساً لأفراده ، لكان امتياز الوجود الواجي عن غيره
بالفصل فيتركب . (هيدجى ١٢٢)

من نقيض ٣/٧١ - ٤

هو العدم . «أوما هو في قوة النقيض» ، وهو الماهية ، وهى باعتباريتها في قوة العدم .
(هيدجى ١٢٢-١٢٣)

اذ قد تقرر ان كلاً من الجنس والفصل ٥/٧١

ان نسبة الجنس الى الفصل نسبة العرض العام بالنسبة الى الخاصة . فالجنس عرض
عام بالقياس الى الفصل ، والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس . فكل منهما خارج عن حقيقة
الآخر ، بمعنى انه ليس واحد منهما ذاتياً للآخر ، بذاتى باب الايساغوجى . فلا يصدق أحدهما
على الآخر صدقاً ذاتياً . فلا يكون أحدهما مقوماً للآخر . فحاجة الجنس الى الفصل ليست
في تقرر الماهية ، بل انما هى في تحصيله ووجوده . لكن احتياجه في وجوده دون ماهيته انما
يتصور في جنس كان له ماهية و وجود فيقال انه في مهيته مستغن عن الفصل وفي وجوده
مفتقر اليه . وأما لو كان مهيته عين الوجود ، فاحتياجه في وجوده عين حاجته في مهيته ،
حيث لامهية له غير الوجود . فحينئذ يكون احتياجه في مهيته . فيخرج الفصل عن كونه
مقسماً وبصير متوماً ، اى مفيداً لمهية الجنس . وهو خلف . (آملى ١٤٥)

وحاجة الجنس الى الفصل ٦/٧١

حيث انّ الفصل علّة الجنس ، وذلك لانّ الفصل الطبيعى صورة ، حتى في البسائط
الخارجية . فانه بشرط لا ، صورة عقلية ، وجنسها بشرط لا لامادة عقلية . وللصورة عليّة
ما لوجود المادة . وما يقال «ان الجنس مبهم ، والفصل علّة تعيينه» يرجع الى الوجود ،
اذالتعيين بالوجود . وحقيقة الامر ان ابهام الجنس ليس بحسب مهيته ، لان مهيته معينة ،
انما هو بحسب الوجود ، لانه مأخوذ لا بشرط ، ووجوده وجودات . ولذا يقال : الجنس
يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق ، أى يتحدّ بها وينغمر وجوده في وجودات الفصول

الطبیعیّة له ، لانّ مفاد الحمل هوالاتحاد فی الوجود ، بخلاف النوع . فانّه یحمل علی الکثرة المتفکّة، لانه یتحدّ بوجود افراد ، تمام ذاتها واحدة، وفصلها واحد . وهذا معنی علیة الفصول للجنس . ولا یلزم توارّد العلل علی معلول شخصی ، اذ للجنس حصص ، وكل فصل حقیقی علّة لوجود حصّة منه ، ووجود الطبیعی وحصصه بوجود افرادہ . (سبزواری ۳۷)

وذلك انما يتصور ۷/۷۱

لانه حينئذٍ يمتاز المحتاج عمّا فيه الحاجة . فالمحتاج نفس مهیّة الجنس، وما فيه الحاجة وجودها . واما الوجود الحقیقی ، فلمّا كان تحصّله ذاته ، كان المحتاج فيه وما فيه الحاجة ، واحداً . (سبزواری ۳۷)

فمفيد أنيته مفيد مهيته ۸/۷۱

« مفید انیتہ » أى وجوده وتحصله . ومفید الماهیّة مقوم . وبعبارة أخرى، الفصل حينئذٍ مفید لمعنی ذات الجنس ، فكان المقسم مقوماً . (هیدجی ۱۲۳)

اذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية النسبة ۹/۷۱

اللام فی كلمة « النسبة » الأخيرة للعهد، اشارةً الى النسبة المذكورة، وهی نسبة الجنس الى الفصل .

یعنی، كما ان حاجة الجنس الى الفصل لیست فی تقومه ، بل فی تحصله ، كذلك النوع لا یكون فی قوام ذاته ومهیته محتاجاً الى التشخص ، بل فی وجوده . وهذا انما یتصور فی نوع له مهیة ووجود ، حتی یقال انه فی مهیته غیر محتاج ، وفی وجوده محتاج . وأما نوع یكون مهیته عین الوجود مثل حقیقة الوجود، فاحتیاجه فی وجوده عین احتیاجه فی مهیته . فلو كانت حقیقة الوجود نوعاً ، لزم ان یكون التشخص المفید لوجوده مقوماً لمهیته . وهو الخلف . (آملی ۱۴۵-۱۴۶)

واما غير الوجود ۹/۷۱-۱۰

هذا من تنمة البرهان علی ان الوجود لاجنس له ، اذ لو كان له جنس، فان كان

جنسه الوجود ، لزم المحذور المتقدم ، وهو قلب الفصل المقسم مقوماً؛ وان كان غير الوجود، وغير الوجود إما العدم وإما المهية . فان كان هو العدم ، فيلزم تقوم الوجود المركب من جنس هو العدم ومن فصل بنقيضه ، لان الجنس والفصل من مقومات النوع ومن مفيد مهيته . وان كان هو المهية ، لزم تقوم النوع ، اعني الوجود المركب من جنس هو المهية ومن فصل بما هو في قوة نقيضه ، وهو المهية ، لانها من جهة كونها عديمياً ، أى امرأ اعتبارياً ، غير متحققة في الخارج تكون في قوة العدم الذي هو نقيض للوجود . (آملی ١٤٦)

في ان تكثر الوجود بالمهيات ١/٧٢

ان للوجود كثرتين . إحداهما من ناحية المهيات ، والأخرى من حيث نفسه . والكثرة الأولى عرضية ناشية من ناحية المهيات ، والثانية ذاتية ، لكن لا ينثلم بها وحدة الوجود لكونه مقولاً بالتشكيك . (آملی ١٤٦)

ما يقابل المحمول ٣/٧٢

«الموضوع» يطلق تارة ويراد به موضوع العرض ، ويطلق أخرى ويراد به موضوع المحمول . والمراد به في المقام هو الأخير . لأن الوجود لا يكون جوهرأ ولا عرضأ . فليس موضوعه الموضوع للعرض . (آملی ١٤٦-١٤٧)

ومصادقه المهية ٣/٧٢

مفهوم الموضوع بمعنى ما يحمل عليه المحمول ومصادقه هو «زيد» في «زيد قائم» مثلاً ، أو «الانسان» في «الانسان ناطق» وغير ذلك . ومن مصاديقه «المهية» في مثل «المهية موجودة» . فمفهوم الموضوع لا يكون ممّا يحمل عليه المحمول . وان شئت ، فقل : ان مفهوم الموضوع موضوع بالحمل الاولى ، وليس بموضوع بالحمل الصناعي ، كما ان مصادق الموضوع بالعكس . أعني أنه موضوع بالحمل الصناعي ، وليس بموضوع بالحمل الأولى . (آملی ١٤٧)

والثانية كونه مقدماً ٧-٦/٧٢

ونسبها كثرة نورية ، لانها تؤكد الوحدة ، لوفور الوجدان للفعليّات وسلب

الفقدان ، وللسنخية فى المراتب ، وهى فوق المثلية فيها ، وارفع من ان يقال انه نوع واحد .
 والمراتب الطولية النزولية ، كلف ونشر ، ومحدود وحد ، ورتق وفتق . والصعودية
 استكمالات وترقيات . والاستكمالات لبس ثم لبس ، لا خلع ثم لبس . هذا حكم وجودها . واما
 مهياتها ، فهى بانفسها محفوظة . ولهذا كان كل مرتبة متلوّة علما بمرتبة تالية ، ونفس الامر
 لها . وتلك هى الكثرة فى الوحدة . وهذا هى الوحدة فى الكثرة . ويستتم بهذه الطريقة المستقيمة ،
 امر العلية والمعلولية ، والمغيبى والغاية وغيرها ، من دون الوقوع فى اصالة المهية ، ولا فى
 تباين الوجودات لدفع اجتماع المتقابلين . (سبزوارى ٣٧-٣٨)

وانواعها كل مع الآخر ٩/٧٢

أى نوع كل جنس مع نوع من جنس آخر .

فالامتياز بتمام الذات يتحقق فى موردين : أحدهما فى نفس الأجناس العالية . فالجوهر
 الجنسى ممتاز عن الكم الجنسى بتمام ذاته . وثانيهما فى انواع كل جنس عال مع الانواع من
 جنس عال آخر . لكن امتياز الأجناس العالية بتمام ذواتها البسيطة ، اذلا اجزاء لها . وامتياز
 انواع جنس عن انواع جنس آخر بتمام ذواتها المركبة . فالكيف المحسوس ، كالبياض ،
 مثلاً يمتاز عن الكم المنفصل ، كالعدد ، بتمام ذاته ، حيث ان جنس البياض وفصله مغاير
 لجنس العدد وفصله . (آملى ١٤٧-١٤٨)

كالانسان والفرس ١٠/٧٢

وغيرهما من الانواع المندرجة تحت جنس واحد . فالانسان والفرس مشتركان فى
 جزء من ذاتهما ، وهو الحيوان ، ويكون امتياز كل عن الآخر بفصله المختص به .
 (آملى ١٤٨)

كزيد وعمرو ١١/٧٢

فانهما مشتركان فى تمام الذات . ولذا يكونان مثلين . وانما امتيازهما بأمر خارجة
 عن ذاتهما ، وهى المسماة بالعوارض الغريبة ، كعوارضها المشخصة . (آملى ١٤٨)

المشائون حصروا أقسام التمايز فى هذه الثلاثة ١٢/٧٢

أى بتمام الذات أو ببعضها أو بعوارض غريبة. (آملى ١٤٨)

قسم رابع ١٢/٧٢

وهو التفاوت بالتشكيك فى امور ستة ، يجمعها التفاوت بالنقص والكمال . الا انهم [أى الاشراقين] ، لمكان ذهابهم بأصالة المهية ، يجعلون التفاوت بالنقص والكمال فى المهية . وأصحاب الحكمة المتعالية ، اعنى صدر المتألهين واتباعه وافقوا الاشراقين فى التفاوت التشكيكى الذى هو بالنقص والكمال . لكن لمكان ذهابهم بأصالة الوجود ، جعلوا مورده الوجود ، لا المهية . (آملى ١٤٨) .

بالنقص والكمال فى المهية ١٣/٧٢

المراد بها ما به الشئ هو هو ، لتشمل حقيقة الوجود ، اذ على التحقيق ، هذا القسم تحققه فى حقيقة الوجود . (سبزوارى ٣٨)

بناء على أصالتها عند الإشرافية ، فأن الوجود ، لما كان عندهم من الإنتزاعيات العقلية ، ولا تحقق له فى الأفراد الممكنة ، فليس يجرى فيه الأتمم والأنقص والأشد والأضعف إذ معنى الأتمية والأشدية ازدياد الطبيعة العامة فى بعض الأفراد ، وكثرة ترتب الآثار ، أو كون الأشد بحيث يوجد فيه ما يوجد فى الأضعف مع زيادة . وشئ من هذه المعانى لا يجرى فى الأمور الإنتزاعية الاعتبارية .

والقائلون بأصالة الوجود يثبتون الحالات المذكورة كلها للوجود لكون الماهية انتزاعية اعتبارية . (هيدجى ١٢٣)

كما بينا فى حقيقة الوجود ١٤/٧٢ - ١٥

يعنى أنه يجوز أن يكون لذات الشئ عرض عريض بحسب كمال فى نفس ذلك الشئ وتوسط ونقص فيه ، حيث يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت . ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب ذاتها هى حقيقة الوجود لا غير . (هيدجى ١٢٣ - ١٢٤)

فالمیز بین هذا الناقص وهذا الكامل ۱۵/۷۲

إن المیز بین السوادین [الشدید والضعیف] لیس بتمام الذات : لأن السواد الكامل لیس مهیته مباينة لمهية السواد الناقص ، نظیر مباينة السکم الجنسی مثلاً مع الجوهر الجنسی ؛ ولا ببعض الذات . لأن السواد فی الخارج ذات بسیط ، حیث انه من الأعراض ، والأعراض بسائط خارجية ؛ ولا بعوارض غریبة ، وإلا لکانا متواطئین ، کتفاوت زید مع عمرو . واذ لیس الامتیاز بشئ من الأقسام الثلاثة ، فیحجب ان یکون بقسم رابع ، وهو أن یکون ما به التفاوت بعین ما به الاشتراك . (آملی ۱۴۹)

بل بکمال من نفس الحقيقة ۱۷/۷۲

السواد الشدید مشترک مع الضعیف فی کونها سواداً ، ویمتاز عنه بشدة السوادية التي هو واجد لها ویكون الناقص فاقداً لها . وهذه الشدة ایضاً من سنخ السواد . فیکون الاشتراك بینهما فی السواد والامتیاز بینهما ایضاً بالسواد وبوجود شئ منه فی الكامل مفقود فی الناقص .

وحيث ان المتأصل عندهم [أى عند الاشرافین] هو المهية ، والوجود اعتباری ، قالوا بأن الاشتراك فی المهية والامتیاز بها . ونحن نوافقهم فی أصل التشکیک ، لكن نقول بانه فی وجود المهية ؛ فالسوادان عندنا فی درجة الوجود : لا فی نفس مهية السوادية . والسواد الشدید أشد وجوداً من وجود السواد الضعیف . (آملی ۱۴۹-۱۵۰)

اعلم ان کل المفاهيم ۱/۷۳

قد تقدم الفرق بین المفهوم والمهية ، وان بینهما العموم من وجه ، لصدق المفهوم على مفهوم الوجود دون المهية ، وصدق المهية على المهية الموجودة فی الخارج دون المفهوم ، وصدقها معاً على المهية الموجودة فی الذهن . (آملی ۱۵۰)

من حيث هو لا من حيث الحكاية ۲/۷۳

هذا قيد لمفهوم الوجود . ووجه الحاجة الى التقييد انه . من حيث الحكاية عن حقيقة الوجود . آلة ومرآة للملاحظة الحقيقة . فلا يحکم علیه بشئ من حيث هو مفهوم ، بل يحکم

عليه بحكم الحقيقة الذى هو التشكيك ، لانفيه . (آملى ١٥٠)

فليس ثابتاً ايضاً ٣/٧٤

فعندنا ، ماهو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر ايضاً . وعند المعتزلة ، المهية الامكانية ، فى حال العدم ، مرفوعة الوجود ، وليست مرفوعة الثبوت والتقرر . والداعى لهم على هذا القول ، تصحيح الامكان للمهيات . فان سلب ضرورتى الوجود والعدم ، فى حال الوجود ، عن المهية ، أو تساوى الوجود والعدم لها فيها . لا يصح ، لانها ، فى حال الوجود ، محفوفة بالضرورتين . فلا بد ان تكون المهية ثابتة قبل الوجود ، ليصح الامكان . وهو وهم ، اذ يكفى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل ، وانفكاكها عن الوجود مرتبة ، عنده ، تعم المصحح . وكيف تنفك عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية؟ والمهيات المحمولة على افرادها حملاً شائعاً ، تنتزع من حدود الوجودات وفقدتها ، وحدّ الشئ متأخر عنه . وقد مرّ ان الوجود مقدّم بالاحقية على المهية ، فى أى موطن كان .

والداعى الآخر لهم تصحيح مسألة العلم الازلى ، اذ لو لم يكن فى الازل وجود الاشياء ولا مهيتها ، امتنع العلم . ولو كان وجودها فيه ، لزم قدمها . فبقى ان يكون فيه مهيتها . ولا يلزم محذور من قدمها ، اذ الممتنع لزوم موجود قديم ، سوى الله تعالى ، لاثبت قديم . على انه وجب قدم علمه تعالى ، كصفاته الاخر . وسيأتى ، فى مقامه ، تحقيق مسألة العلم ، من غير حاجة الى القول بثبوت المعدومات . (سبزوارى ٣٨)

بوجه من الوجوه ٥/٧٤

أى لا وجود أصلى ، وهو الوجود الذى يخصّها ، أعنى به الوجود الذى به يترتب عليها آثارها ، ولا الوجود التبعى ، وهو الوجود الذى لغيرها ، أعنى به الوجود الذى لا يترتب به عليها آثارها . وبهذا التعميم يفترق هذا المذهب عن مذهب الصوفية القائلين بالأعيان الثابتة فى حضرة العلم المنفكة عن الوجود اللائق بها ، والموجودة بوجود تبعى بتبعية وجود الأسماء والصفات . (آملى ٣٩)

قد ساوق الشئ ٦/٧٤

بمعنى أن الشيئية في أى نشأة تحققت ، تحقق الوجود. (هيدجى ١٢٥)
 اذا كان بين لفظين ترادف مفهوى ، مثل «الانسان» و«البشر» ، يقال انها مساوقان
 واذا كان بينهما اختلاف مفهوى وكانا متساويين في الصدق ، كالإنسان والمتعجب أو
 الضاحك بالقوة ، يقال إنها متساوقان .
 فالمساوقة تستعمل في مورد الإتحاد في المفهوم وفي مورد التساوى في الصدق مع
 الاختلاف في المفهوم .

وهل مساوقة الشئ للوجود من قبيل الاول ، فيكونا متحدى المفهوم ، كالانسان
 والبشر ، أو من قبيل الثانى ، فيكونا من قبيل الانسان والمتعجب ؟ ... لهم في ذلك تردد .
 (آملی ١٥١)

قد ساوق الشئ أى المهيّة ٦/٧٤

لا وجه ظاهر لتفسيره «الشئ» بالماهية وتخصيصه بها . بل كل ما يصح أن يشار
 اليه ويعلم وينجر عنه شئ ، ماهية كان ام وجوداً . والمساوقة تعمّ الاتحاد والمصاحبة .
 (هيدجى ١٢٥)

الذى عليه معاشر الحكماء هو مساوقة الشئ مع الوجود ، مع التردد منهم في كون
 مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهوى أو تساويهما في الصدق .
 فلاوجه لتفسير المصنف الشئ بالمهيّة ، ولا لاعتراض الهيدجى بتخصيصه الشئ
 بالمهيّة . بل ينبغى الاعتراض بفساد هذا التفسير رأساً . لفساد انحصار الشئ بالمهيّة .
 والذى دعاه الى هذا التفسير هو كونه في مقام نفي الشيئية عن المهيّة المدومة ، واثبات
 ان المدوم ليس بشئ . فحينئذ ، لا بد ان يفسر الشئ بالمهيّة بمعنى المشئ وجوده . ويريد
 من المساوقة المساواة .

فمعنى ان الشيئية تساوق الوجود ان المهيّة يطلق عليها «الشئ» اذا كانت موجودة .
 فالمهيّة المدومة لا يصدق عليها الشئ لمساواة الشئ والوجود . فكل ما لا يكون موجوداً

فلا يكون شيئاً ، خلافاً للمعتزلة القائلين بان المهية المعدومة شئ. (آملی ١٥١-١٥٢)

فالمعدوم أى المهية الممكنة ٩-٨/٧٤

فيه اشارة الى استيناس ودفع استغراب من قولهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شئ» ، حيث يحمل على المعدوم بمعنى العدم البحت، أو مرفوع شئية الوجود وشئية المهية. وليس كذلك ، اذ المراد المعدوم بمعنى ذات: أى مهية، لها العدم، كالانسان المعدوم ، والفرس المعدوم. أو المعدوم بمعنى مرفوع شئية الوجود، لاشئية المهية. (سبزواری ٣٨-٣٩)

فصل المعتزلى بين المعدوم الممكن وبين المعدوم الممتنع . وقال بان الاول شئ دون الأخير. وخصّ الأخير باسم «المنفى» . فعنده المنفى اخص من المعدوم، بمعنى ان كل منفى معدوم، وأما كل معدوم، فلا يجب ان يكون منفياً، بل يمكن ان يكون ثابتاً كالمعدوم الممكن. (آملی ١٥٢)

عنده ثابت ٩/٧٤

مقرّر فى الخارج منفكاً عن صفة الوجود. (هيدجى ١٢٥)

والفطرة السليمة ١٠/٧٤

إن بديهية العقل لا تفرق بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر. وتجوز ذلك الفرق مكابرة صريحة. (هيدجى ١٢٥)

فانه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون المهية وتحقيقها، لا أمر ينضم اليها ، لاجال لاحتمال ان تكون المهية فى الخارج بلا كون فى الخارج. ولو جوّز مجوّز بعد هذه الملاحظة، فقد كابر عقله...

هذا مع انا كلما تعمقنا ودققنا النظر والتأمل، لانجد فرقاً بين الثبوت والوجود، كما

لانجده بين النفي والعدم. (آملی ١٥٣)

بعض المعتزلة ١١/٧٤

كأبى هاشم واتباعه. (هيدجى ١٢٥)

فقولهم «صفة» ۱۶/۷۴

ليس المراد هنا بيان فوايد الفاظ التعريف. وآلا ، ف«الصفة» كالجنس ، لا بد ان يشمل جميع الصفات. بل المراد تعيين الصفات التي يطلقون عليها الاحوال. وانها هي التي يطلق الحكماء عليها المعاني الانتزاعية والصفات الاعتبارية النفس الامرية. لانهم يطلقونها على اية صفة كانت ، كالعلم والقدرة. من الصفات النفسانية ، والبياض والحلاوة ، من الصفات الجسمانية ، كما قلنا: «فبقى في الحدّ مثل الانتزاعيات» ، فقولنا «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا «فقولهم الحال ارادوا...» (سبزواری ۳۹)

المعنى الانتزاعي ۱۶/۷۴

«الصفة» قد تطلق ويراد بها المعنى القائم بالغير مطلقاً ، سواء كان متصلاً ، كالسواد والبياض ، أو أمراً إنتزاعياً. ويقابلها الذات ، وهي المعنى القائم بنفسه. وقد تطلق ويراد بها المعنى الإنتزاعي القائم بالغير. كالعالمية والقادرية وسائر الاضافات. ويقابلها الذات ، وهي المعنى الغير الانتزاعي ، سواء كانت قائماً بنفسه أو كان قائماً بغيره. فالصفة بالمعنى الاول أعم من الصفة بالمعنى الثاني.

والذات بالعكس ، أي أنها بالمعنى الاول اخص من الذات بالمعنى الأخير. اذا تبين ذلك ، فاعلم ان مرادهم من الصفة هو المعنى الانتزاعي القائم بالغير ، اعني معناها الأخص ، لا مطلق القائم بالغير. فمثل البياض أو السواد ليس حالاً عندهم ، بل هو إما موجود أو معدوم. (آملی ۱۵۴)

فانها صفة للثابت ۱۹/۷۴

أي للمعدوم الثابت. وصفة المعدوم معدوم. والحال ما لا تكون موجودة ولا معدومة. (آملی ۱۵۴)

الصفات الوجودية للموجود ۱۹/۷۴-۲۰

كالمعنى القائم بالغير ، اذا لم يكن انتزاعياً ، كالأعراض مثل السواد والبياض. فانها متحققة باعتبار ذاتها ، فهي من الموجودات دون الحال. (آملی ۱۵۵)

عن الصفات السلبية ٢٠/٧٤

المعتبرة في مفهومها السلب ، كاللابياض واللاسواد . (هيدجي ١٢٦)

الغيرالمعتبر في مفهومها السلب ٢١/٧٤

بأن لم يكن السلب داخلياً في مفهومها ، وإن لم تكن موجودة في الخارج ، كالشيئية والوجود والامكان والامتناع ، وغيرها من المعاني الانتزاعية والصفات الاعتبارية . (هيدجي ١٢٦)

بانه لا يصح على مذهب المعتزلة ١/٧٥

أى الذين يقولون بثبوت المعدومات ، وان الصفة الانتزاعية للمعدوم ، مثل الجوهرية ، من الأحوال ، ومع ذلك يعرف الحال بانها صفة للموجود .

الحاصل ان اعتراض الكاتبى يتوجه على من جمع بين أمور ثلاثة من المعتزلة ، وهى : (١) تعريفه الحال بانها صفة للموجود ، و (٢) قوله بثبوت المعدومات ، و (٣) قوله بان الجوهرية الثابتة للذات المعدومة من الأحوال .

وأما من لم يجمع بين هذه الأمور ، إما بنفى جميعها ، أو نفى بعضها بان عرف الحال بانها صفة للشيء مطلقاً ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، أو لم يقل بثبوت المعدومات ، أو قال به ولم يقل بان الجوهرية للجوهر المعدوم الثابت من الأحوال ، فلا يتوجه عليه الاشكال . (آملى ١٥٥)

في حالتى الوجود والعدم ٢/٧٥

ففى حالة العدم ، صفة للمعدوم ، غاية الامر صفة للثابت لا للموجود . (سبزوارى ٣٩)

ان يكون صفة له فى الجملة ٣/٧٥

والجوهرية هكذا . فانها تكون صفة الموجود والمعدوم . (هيدجي ١٣٨)
يعنى هذا الاعتراض انما يرد ، لو كان المراد بقولهم « صفة للموجود » انها صفة للموجود فقط ، أى لا يكون صفة للمعدوم اصلاً . وأما اذا كان المراد به ان الحال لا بد ان

ینق للموجود ، سواء كانت صفة للمعدوم ايضاً ام لا ، فلا يرد هذا الاعتراض ، كما لا ينجفى .

(آملی ۱۵۵)

وأيضاً هذا ۴/۷۵

أى الاعتراض وارد. (هیدجی ۱۳۸)

على مذهب من قال ۴/۷۵

إشارة الى ما قاله شارح المقاصد من أنه إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبى هاشم . وإلا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ، ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه .

(هیدجی ۱۲۶)

واما على مذهب من لم يقل «المعدوم ثابت» ۵/۷۵

الحاصل انّ هنا مسألتين: مسألة ثبوت المعدوم، أى ثبوت المهيّة منفكة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال . والثانية غير الاولى . فان الاحوال ، عند القائلين بها ، صفات انتزاعية للموجودات، فى حال وجودها ، والثابت ، فى الثانية، صفات انتزاعية . وفى الاولى ذوات وانواع جوهرية . وأيضاً ، الثابت فى الاولى ، معدوم، وفى الثانية، واسطة بين الموجود والمعدوم . فقائل قال بالحال ، لكن لم يقل بثبوت المهيّات منفكة عن الوجود؛ أو قال به، وخصّص الاحوال بالصفات الانتزاعية للموجودات ، ولم يقل باتصاف المهيّات الثابتة فى حال العدم بالاحوال ، كان الاعتراض ساقطاً عنهما . ومن جمع بين الاولى والثانية، وقال باتصاف المعدوم بالحال، ورد عليه الاعتراض ولزم ان يقول الحال صفة للشيء . (سبزواری ۳۹-۴۰)

عقلاً ۸/۷۵

اذ لاتعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنياً وخارجاً ، ومن العدم إلا نفي ذلك . فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي . (هیدجی ۱۲۶)

افراده ۹/۷۵

أى إفراد قوله «مرادفة» . (هیدجی ۱۲۸)

يحتمل أن يكون المرادفة مصدراً ١٠/٧٥

والضمير عائد الى النفي والثبوت ، لا الى الوجود والعدم كما في الأول . (هيدجى ١٢٦)

ان كان المعدوم المطلق ١٥/٧٥

أى ماهو المعدوم فى الخارج والذهن ، فهو لا يخبر عنه . فان الإخبار عن الشئ بشئ يتوقف على تصوره ، وهو وجود فى الذهن . فما لا يتصور فلا يخبر عنه . (آملى ١٥٦)

ويتسلسل ١٧/٧٥

لانه لو كان للوجود وجود زائد عليه ، والمفروض ان وجوده ايضاً موجود فى الخارج ، فله وجود زائد عليه . فوجوده ايضاً موجود بوجود زائد . وهكذا فيتسلسل . (آملى ١٥٦)

ولكن بنفس ذاته ١٨/٧٥

وهذا التفاوت بين موجودية الوجود وبين موجودية غيره ، حيث انه موجود بنفس ذاته وغيره موجود بوجود زائد عليه ، ليس من ناحية المشتق حتى يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنيين من قبيل المشترك . بل انما التفاوت من ناحية الموضوع كما فى حمل الابيض على الجسم فى قولك : «الجسم ابيض» ، وعلى البياض نفسه ، حيث ان الجسم ابيض بالبياض ولكن البياض ابيض بنفسه . فان شئت فقل : ابيضية الجسم عرضى من قبيل العرضى المحمول بالضميمة ، وابيضية البياض ذاتى من قبيل الذاتى فى باب البرهان والعرضى المحمول بلاضميمة . (آملى ١٥٧)

ليس بذى وجود ١٩/٧٥

زائد على نفسه . وأما على معنى أنه ذوعدم أو ما قام به العدم ، فالاتصاف المذكور لازم . (هيدجى ١٢٦)

هذا الجواب محكى عن الفخر الرازى حيث أجاب باختيار ان الوجود معدوم فى الخارج ، ومنع امتناع اتصاف الشئ بنقيضه على سبيل الاشتقاق .

وقد وجهه فى الشوارق بان المستحيل انما هو اتصاف شئ بالوجود والعدم معاً بان يكون شئ واحد مجتمعاً للوجود والعدم ، أو اتصاف الوجود بالعدم وبالعكس ، أو حمل

احدهما على الآخر مواطياً بان يقال: الوجود عدم والعدم وجود .
وأما كون الوجود معدوماً بمعنى انه مرتفع عنه الوجود ، فليس بمستحيل .
(آملی ۱۵۷)

لا يتصف بنقيضه ۱۹/۷۵

بمعنى صدقه عليه. فإن اتصاف الشيء بنقيضه على قسمين: (۱) اتصاف به مواطاة و
(۲) اتصاف به اشتقاقاً. والاول محال لاستلزامه الجمع بين المتناقضين ، وهو كون ذلك
الشيء وكونه ليس ذلك الشيء. والثاني غير مستحيل ، لأن المحمول في قولنا: «السواد سواد»
و«السواد ليس بذى سواد» ليس واحداً، حتى يلزم الجمع بين الشيئين ورفعهما. والمعنى:
السواد سواد بنفسه ، وليس له سواد زائد على ذاته. (هيدجی ۱۲۶-۱۲۷)

نقيض الوجود هو العدم ۱۹/۷۵-۲۰

فلقوليل: الوجود عدم ، أو لا وجود ، للزم الاتصاف المذكور. (هيدجی ۱۲۷)

النقض بوجود الواجب ۲۰/۷۵

هذا الجواب مذكور في عبارة المدقق المحقق ملا اسمعيل الاصفهاني في حاشيته على
الشوارق : «هذا الدليل لو تم ، لدل على كون الواجب الوجود حالاً ، اللهم الا ان يقولوا
بكونه وجوداً صرفاً ونوراً محضاً». (آملی ۱۵۷)

لا يستلزم للموصوف تقدماً بالوجود ۲۴/۷۵

كانتصاف المهيّة بالامكان والشيئية. فان التقدم هنا بالتجوهر ، كتقدم المهيّة على
الوجود ، عند القائل بنفي الواسطة وأصالة المهيّة. والغرض نفي لزوم التسلسل. واما حالته ،
فلكونه صفة للموجود بهذا الوجود. (سبزواری ۴۰)

بل يكفي تقدمه عليها بتقرر شيئته في العقل. (هيدجی ۱۲۷)

لا يخفى ان هذا الجواب لا يصلح حالّة الوجود بمعنى كونه صفة للموجود. وانما
يصلح كونه صفة لغير الموجود .

ولذا قال في الحاشية ان وجه حالته وكونه صفة للموجود منحصر بالوجه الاول ،

اعنی کون الحالة صفة للموجود، ولو بنفس تلك الصفة. (آملی ۱۵۸)

الکلی الذی له جزئیات ۱/۷۶

اذا كان ذاتياً لجزئياتها، لا عرضياً، كي يكون جزءاً لها، حتى يتم البرهان. (آملی ۱۵۸)

كالانسان ۱/۷۶

هذا مثال لكليّ له جزئيات متحققة، لا للحال. وليس كل كليّ له جزئيات حالاً، وان كان كل كليّ كذلك غير موجود في الخارج عند المستدل. (آملی ۱۵۸)

والالما كان جزءاً لموجود ۲/۷۶

لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم. (هيدجی ۱۲۷)

فانه نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الذهن ۳/۷۶-۴

ان اريد الاذهان السافلة، كان تسمية الطبيعي بالكلي من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه، كقوله تعالى «اعصر خمرًا». وان اريد الاذهان العالية، كانت من باب تسمية الشيء باسم ما كان، كقوله تعالى «وآتوا اليتامى اموالهم». اذ كان هناك محذوف الشخصات، ثم صارها محذوفاً بها، ثمّ تصير في اذهاننا محذوفة.

هذا ان اريد الاتصاف بالكلية المنطقية، وان عقدا الاصطلاح على اطلاق الكلي على نفس الطبيعة المعروضة على سبيل الارتجال، فلاحاجة الى العلاقة، اذ لا مشاحة في الاصطلاح. (سبزواری ۴۰)

الکلی الطبيعي ما يكون معروض الكلي المنطقي. فاذا قلت: «الانسان كلي»، فالانسان الذي موضوع في هذه القضية كلي طبيعي، والکلی الذی محمول فيها كلي منطقي. ومجموع الموضوع والمحمول كلي عقلي.

ومعلوم ان الانسان موجود في الخارج. ومعنى كليته انه اذا تصوره العقل يحكم عليه بانه قابل للصدق على الكثيرين في الخارج. (آملی ۱۵۸-۱۵۹)

ولاستیما ٤/٧٦

لانه اشدّ ابهاماً من اللابشرط ، الذی هو قسمه ، لاطلاقه عن الاطلاق والتقييد والکلیة والجزئية وغيرها . فالمخلوطة بالوجود والتعین : نفس طبيعة المقسم . واللابشرط یجتمع مع الف شرط . فالحقّ ان وجود الطبیعی ، بنفس وجود اشخاصه ، لانه جزء اشخاصه ، ألا بحسب التعمّل من العقل . (سبزواری ٤٠)

المطلقة والمخلوطة والمجردة ٥/٧٦

« المطلقة » أى اللابشرط القسمی ، و « المخلوطة » أى بشرط شیء ، و « المجردة » أى بشرط لا . (هیدجی ١٢٧)

لیس جزء له فی الخارج ٦/٧٦

بل فی تحلیل العقل . فالکلی والتشخص کلاهما موجودان بوجود واحد . (هیدجی ١٣٧)

بل هو جزء عقلی . (آملی ١٥٩)

الماهیات الحقیقیة ٧/٧٦

احتراز عن الاعتبارية كالماهیة المركبة من الأجزاء المتساوية فی العموم والخصوص كالمركبة من النامي والمغتذى والمتحرك بالارادة والحسّاس مثلاً ، فانها اعتبارية غیر محققة . (هیدجی ١٢٧)

قیّد بالحقیقیة لانها ، لو كانت اعتبارية وكان جنسها معدوماً ، لم یلزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، اذ المھیة الاعتبارية لیست موجودة ؛ وبالعرضية لانها ، لو لم تكن عرضية ، لم تلزم قیام العرض بالعرض . (آملی ١٥٩)

لزم قیام العرض بالعرض ٨/٧٦

المتکلمون ذهبوا الى استحالة [أی قیام العرض بالعرض] . فاستدلوا بوجهین :

(١) ان معنی قیام العرض بالمحل تبعيته له فی التحیّز . فلا بد من ان یكون موضوعه متحيزاً بالذات لیصح تبعية العرض ایتاه فی التحیّز . والمتحيز بالذات هو الجوهر . فیجب قیام العرض بالجوهر .

(٢) لو قام عرض بعرض، فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الأعراض، لامتناع قيام العرض بنفسه. وحينئذ، فقيام بعض الأعراض ببعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر. بل الأولوية فى قيام الكل بذلك الجوهر، لانه قائم بنفسه، وكونه كذلك يصيرُه أولى بالمحلية، ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعاً له. وهو معنى القيام. هذا، ولا يخفى ما فى هذين الدليلين من الوهن.

اما الاول، فلان معنى قيام العرض بالمحل ليس بمعنى تبعيته له فى التحيز اولاً، بل معناه اختصاصه به بحيث يكون نعتاً له والمحل منعوتاً به. والذي يدل على ذلك صحة اتصاف النفس بالصفات النفسانية والعقول المجردة بأوصافها، مع انها ليسا بمتحيزين؛ بل اتصاف الواجب بصفاته، عند من يقول بزيادة صفاته عليه تعالى؛ بل عند الكل بالنسبة الى صفاته الاضافية. وثانياً، لو سلم ان معنى قيام العرض بالمحل هو ما ذكر، فلا يلزم ان يكون ذلك بلا واسطة، فان معنى التبعية فى التحيز ليس الا ثبوت التحيز للتابع عرضاً لثبوته للمتبوع فيجب ان يكون هناك ما يكون له التحيز بالذات، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وأما كون التحيز ثابتاً بالذات لما هو محل قريب للتابع، فليس بلازم.

وأما الوجه الثانى فلان قيام شئ بشئ على ما عرفت من معناه من اختصاصه به على وجه يكون الشئ القائم نعتاً والمحل الذى يقوم به منعوتاً، انما يتحقق من رابطة النسبية بينهما، ولو لم تكن مهية تلك النسبة والربط معلومة لنا. فاذا تحققت تلك الرابطة بين العرض الثانى وبين الجوهر الا بواسطة العرض الاول، لم تكن مقتضياً لقيامه بالجوهر الآخر الا بالواسطة. فوجود هذه الوسطة كاف فى الترجيح. (آمل ١٦٣-١٦٤)

لان التركيب الحقيقى على قيام الأجزاء ٧٦/٨-٩

اذا كان جنس السواد مثلاً هو اللون موجوداً، وله جزء آخر وهو فصله، فلا بد من قيام أحدهما بالآخر ليكن ان يلتئم منهما مهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض. وهما، أى الجنس والفصل من المهية العرضية كالسواد، عرضان، لان الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد. فاذا كان النوع عرضاً، أى موجوداً فى

موضوع، كان الجنس والفصل عرضین ايضاً بحكم الاتحاد. فيلزم قيام العرض بالعرض. وهو غير جائز عند المتكلمين. هذا غاية تقريب هذا الدليل.

وانما يتم على تقرير تمامية قيام بعض اجزاء المهية الحقيقية ببعض من ناحية وجوب الاحتياج بينهما، والاحتياج يستلزم القيام. ولا يخفى ما فيه. فان من الجائز ان يكون الاحتياج لعلية بعض الأجزاء لبعض، كما هو كذلك، فان الفصل علة لتحصل الجنس وليس قائماً به. (آملی ۱۵۹-۱۶۰)

ان الأعراض بسائط ۹/۷۶

لأن اللونية من الأجزاء العقلية للسواد، ولا يلزم من كونها موجودة في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منها ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض، اذ لا التيام حقيقة من الأجزاء العقلية، لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة، ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع. (هیدجی ۱۲۷)

ان المهية المركبة من الجنس والفصل على قسمين. فمنها ما تكون في الخارج مركبة من المادة والصورة، كالجسم المركب فانه في الخارج مركب من المادة والصورة، والعقل ايضاً يحلله الى الجنس والفصل... ومنها ما لا تكون في الخارج مركبة من المادة والصورة، كالأعراض مثل السواد والبياض. فان السواد مثلاً ليس في الخارج مركباً من شيء وشيء، حتى يكون شيء منه مأخذ انتزاع جنسه الذي هو اللون، وشيء منه منشأ اخذ فصله الذي هو القابض للبصر. بل هذه الحقيقة من حيث تلك الحقيقة، من دون تقطيعها بشيء وشيء، بل من حيث نفسها البسيطة، منشأ أخذ الجنس والفصل، فيكون بتمامها مأخذاً لانتزاعها... وهذا معنى كونها بسيطة في الخارج، ومنحلة الى الجنس والفصل في العقل.

فالجنس والفصل في كلا القسمين، أعني المهية المركبة أو البسيطة في الخارج، جزء عقلي تحليلي. الا ان التفاوت بينهما هو بأن في المهية المركبة، الأجزاء الخارجية تكون منشأ أخذ الأجزاء الذهنية. فالمادة مأخذ انتزاع الجنس، والصورة مأخذ انتزاع الفصل... اذا

عرفت ذلك ، فنقول : الأعراض لا تكون لها شئ في الخارج بازاء الجنس وشئ آخر بازاء الفصل . فالجنس والفصل ليسا من الأجزاء الخارجية في شئ من المهيئات ، لكنها تؤخذ من الأجزاء الخارجية في المركبات الخارجية دون البسائط . وحيث انها ليسا بازاء مأخذهما شئ وشئ في الخارج في البسائط الخارجية ، فلا يصدق ان اللونية لو كانت معدومة في الخارج لزم تقوّم الموجود بالمعدوم . فنختار في الجواب ان اللونية معدومة في الخارج من غير محذور ، كما قلنا ان الكلية كذلك معدومة في الخارج من غير محذور . فيكون حال اللون بالقياس الى السواد مثلاً كحال الكلي بالقياس الى الفرد في كون كل منهما جزءاً تحليلياً عقلياً . (آمل ١٦٠-١٦٣)

قيام العرض بالعرض جائز ١١/٧٦

وجمهور المتكلمين على أنه [أى قيام العرض بالعرض] ممتنع ، لأن قيام العرض بالحلّ أنه تابع له في التحيز . فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات فيصحّ كون الشئ تبعاً له في التحيز ، والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر . واعترض عليه بأننا لانسلم كون معنى قيام الشئ بالشئ التبعية في التحيز . بل معناه اختصاص الشئ بالشئ بحيث أن يكون تبعاً له . والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز ، كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين ، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة . (هيدجى ١٢٨) ذهب الحكماء الى جواز قيام العرض بالعرض . واستدلوا بجوازه بقيام السرعة والبطؤ بالحركة ، وبتوسطها يحلان في الجسم ؛ وقيام الخشونة والملاسة بالسطح الحال في الجسم ؛ وبقيام الاستقامة والاستدارة والانحناء بالخط الحال في السطح ، وقيام النقطة بالخط . (آمل ١٦٤)

لاميز في الاعدام من حيث العدم ٢/٧٧

اعلم ان الموجودات متميزة بحسب الخارج . وأما الوجودات فهي متميزة في السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر والغنى والفقرو الوجوب والامكان والكمال والنقص والشدة والضعف . وأما في السلسلة العرضية ، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض .

وذلك عند من يقول بتحقيق الوجود؛ كما انه من يقول باعتباره يقول بتمايزه باعتبار اضافته الى المهيئات .

وأما الأعدام... فتمايزها ليس بحسب ذاتها بل بحسب الوجودات. فالأعدام: ان أخذت مضافة الى الوجودات تمايز : وان اخذت بما هي أعدام : فلاتمايز. (آملی ۱۶۵-۱۶۶)

والا لكان في كل شيء اعدام غير متناهية ۶/۷۷

فكان فيه تحصّلات غير متناهية : لاقتضاء التميّز ذلك. (سبزواری ۴۰)

قال صدر المتألهين [في الأسفار]: « والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول: عدم أحدهما غير عدم الآخر. ولو كان الأمر كما يحسبه : لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية مرّات لامتناهية ». (هيدجی ۱۲۹)

وان كانت لعدم في عدم ۷/۷۷

كيف لعدم في وجود ؟ (هيدجی ۱۳۹)

فأهوا ۷/۷۷

كما قال المحقق الطوسي... « وقد يمايز الأعدام . ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة، لا غير وينافي عدم الشرط وجود المشروط ، ويصحّح عدم الضد وجود الضد الآخر، بخلاف باقى الأعدام ». (هيدجی ۱۲۹)

فيقال سالبة حمليّة ۱۱/۷۷

اذ في السالبة الحمليّة يكون سلب الربط . لا ربط السلب ؛ وفي السالبة الشرطيّة المتصلة يكون سلب التعليق ، لا تعليق السلب ؛ وفي السالبة المنفصلة يكون سلب العناد . فيكون اطلاق الحمليّة والمتصلة والمنفصلة عليها من جهة تشابهها بالموجبات (آملی ۱۶۷)

اكثر المتكلمين على الاول ۲/۷۸

لزعيمهم أنه مما يتوقف القول بحشر الأجسام عليه . (هيدجی ۱۳۰)

على الثانى ٣/٧٨

مع القول بصحة الحشر الجسمانى لعدم قولهم بانعدام الأجساد بالكلية ، بل إما بفساد صورها وبقاء موادها، وإما بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتقاع. ويؤيده قصة ابراهيم الخليل. (هيدجى ١٣٠)

فلا تكرار فى تجليته تعالى ٤/٧٨-٥

اشارة الى الاتفاق من غير أهل الكلام فى هذه المسألة ، بل الوفاق لكتاب الله . فقولنا «فلا تكرار» تلميح الى قول العرفاء «لا تكرار فى التجلى». وله ثلاثة معان: احدها مفاد هذه المسألة ، وهو ان لتجليته الفعلى ، تفننات وتطورات . فكما لا تجدد صورتين وصوتين ، بل حركتين ، وغير ذلك متمثلتين من جميع الوجوه، فى مراتب التباعد المكانى، كذلك لا تجدها كذلك فى مراتب التعاقب الزمانى . وهذه المراتب مرادنا بالآنات . والوجودات فى اعيانها هى التجليات . (سبزوارى ٤٠-٤١)

هذه العبارة مأخوذة عن قول العرفاء : إن الله لا يتجلى فى صورة مرتين . والتجلى بالمعنى المصدري عبارة عن إفاضة الوجود منه تعالى وتنزله عنه كإفاضة الظل من ذى ظل . وبمعنى الاسم المصدري هو نفس الوجود المفاض منه تعالى...
فلقولهم: «لا تكرار فى التجلى» ، معان ثلاثة :

(١) ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض المقدس لا تكرر ولا تعدد ولا عدم لها ، لان عدمها برفعها عن تلك المرتبة وخلو الوجود المنبسط عنها . والمفروض عدم خلوه عنها... وهذا الوجود المنبسط ، وان كانت له مراتب طولية وفى كل مرتبة من مراتبها ، الا المرتبة الاولى ، يمكن ان يتحقق مراتب عرضية متكافئة ، لكن كل مرتبة من تلك المراتب الطولية والعرضية لا تتكرر، ووجود كل مرتبة لا يتحقق مرتين، لا قبل تحققه ولا بعده .

(٢) ان هذا الوجود المنبسط ، مع قطع النظر عن مراتبه، شئ واحد وجلوة واحدة، لا تكرار ولا تعدد فيه...

(۳) ان العالم ، أى ماسوى الله ، من سمائه وأرضه وغيبه وشهادته ، من جهة ارتباط بعضه ببعض ، كارتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض . شئ واحد ، لا تكرر فيه . وقد جعل وحدة العالم فى الالهيات دليلاً على توحيده تبارك وتعالى . (آملی ۱۶۹)

وفى كل آن له شأن جديد ۵/۷۸

اقتباس من الآية الشريفة: «كل يوم هو فى شأن» . (سبزواری ۴۱)

«ليس كمثله شئ» ۵/۷۸

تلويح الى ما فى علم الاسماء ، ان كل ما فى العوالم مظاهر الاسماء الحُسنى ، فإسمه الذى تدعوا الله تعالى به بقولك: «يا من ليس كمثله شئ» . هذه المراتب المذكورة من تلك الحيشة ، مظهره . وهذا معنى البيت المستشهد به . وثانيها ، ان حيشة الوجود الذى هو الاصل المحفوظ فى مراتب السلاسل الطولية والعرضية ، لما كانت عين حيشة الوحدة والشخصية ، فع قطع النظر عن المهيئات ، لم تبق سنخا آخر حتى يصدق التكرار . وهذا مفاد ذكر «يا من هولاء اله الا هو» . وثالثها انه اذا اخذ النظام الجملى للعالم ، وهو الانسان الكبير ، كان مجلى واحداً «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» . فكان التجلى واحداً ، ولم يكن تكرار فى التجلى ، وما امرنا الا واحدة . (سبزواری ۴۱)

قوله: «ليس كمثله شئ» ، وكذا قوله: «وفى كل شئ له آية» ، إشارة الى أن الاشياء كلها مظاهر الحق ووجوداتها تجلياته . وقد تبين أن لا تكرار فى التجلى . لا يخفى أن ما ذكره شواهد على المطلوب ، والأدلة هى المذكورة بعد هذا ، على أن ما استشهد به من الآية والبيت خال عن المناسبة . (هيدجى ۱۳۰)

وفى كل شئ له آية ۶/۷۸

يعنى كل شئ بوحدانيته وعدم تكرر وجوده آية توحيده . (آملی ۱۶۹)

وبعضهم ۷/۷۸

واذا كان المراد اعادة المعدوم بعينه ، بجميع لوازمه وعوارضه ، حتى زمانه ومرتبته

فلاريب فى امتناعها . (سبزواری ۴۱)

واستحسن الامام الرازي ٨/٧٨

في الأسفار: « استحسنه الخطيب الرازي حيث قال: كل من رجع الى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع ». (هيدجي ١٣٠-١٣١)

حتم في الشخص ١٠/٧٨

أى من حيث هو شخص. وحينئذٍ، حال هذا التجويز واضحة: اذ الشخص يكون شخصين، لانه، اذا تخلل العدم، وهو بطلان شئيّة وجوده، وبطلان شئيّة مهيتّه، والوجود مساوق للوحدة والتشخص، بل عينهما، كان الوجود وجودين، والواحدانين، والشخص شخصين. هذا خلف. (سبزوارى ٤١)

تجويز تخلل العدم ١١/٧٨

اذا فرض موجود في الزمان الاول وانعدم في الزمان الثانى وبطل شئيّة وجوده وشئيّة مهيتّه فيه بحيث لم يبق منه في الزمان الثانى شىء اصلاً، ثم وجد في الزمان الثالث، وكان وجوده في الزمان الثالث بعينه هو الوجود في الزمان الاول والهوية التى في الزمان الثالث بعينها هى الهوية في الزمان الاول، فكان الشخص في الزمان الثالث بعينه هو الشخص في الزمان الاول. فيكون العدم الواقع في الزمان الثانى متخللاً بين الشخص ونفسه، اذ المفروض كون الموجود في الزمان الاول والثالث شخصاً واحداً. (آملى ١٧٠)

وهو بديهى البطلان ١١/٧٨

اذ تخلل شىء إنما يتصور بين شيئين. (هيدجي ١٣١)

وهو بحذاء تقدم الشىء ١٢/٧٨

بل في الشوارق هو افحش من تقدم الشىء على نفسه بالذات. وعلة بعض المدققين في حاشيته على الشوارق بان المغايرة بين الشىء ونفسه في تقدم الشىء على نفسه بالزمان اظهر لانفكاكه عن نفسه بالزمان. (آملى ١٧٠)

جازان يوجد ۱۳/۷۸

صورة القياس هكذا:

لو جاز إعادة المعدوم بعينه ، لجاز ان يوجد ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض الشخصية. واللازم باطل لعدم التميز. وذلك اذ يلزم من وجود المثل بهذا المعنى أن يتشخص شخصان بتشخص واحد. فيكون التشخص الواحد مشتركاً بينهما ، فلا يكون تشخصاً، اذ مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً . فيلزم من فرض المثليين كذلك رفع الامتياز والاثنيتية بينهما ، ومن وضع الإعادة ثبوت الامتياز من حيث تخصيص أحدهما بالابتداء والآخر بالعود. وهذا تناقض. (هيدجى ۱۳۱)

أى يماثل المعاد من جميع الوجوه ۱۳/۷۸-۱۴

ان قلت: المماثلة من جميع الوجوه ، ترفع الامتياز بين المثليين ، قلت : نعم ، ترفع الامتياز فى الواقع ، لكن يلزم ذلك مع ثبوت الامتياز ، من وضع الاعادة. فان احدهما ، بفرض الخصم ، معاد الاول. وهذا كالمماثلة من جميع الوجوه ، بين المبتدأ الاول والمعاد ، اذ تخصيص الخصم الاول بالابتداء ، والثانى بالعود . فيلزم من رفع الامتياز وضعه . (سبزوارى ۴۱)

لأن حكم الامثال فيما يجوز ۱۴/۷۸

هذا تعليل لجواز وجود ما يماثل المعاد. (آملى ۱۷۰)

وجه عدم الامتياز بينهما ۱۵/۷۸-۱۶

يعنى بين المعاد على زعم الخصم والمثل المستأنف على تجويز وجوده. (هيدجى ۱۳۲)
المراد بعدم الامتياز عدم التميز فى نفس الامر [لاعدمه عند العقل] . وذلك لان التميز بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف بحسب العوارض الشخصية المفروض عدمه.
فإن قلت : فعلى هذا ، فيلزم ان لا يكونا اثنين ، مع ان المفروض انها كذلك ؛ قلت: فرضهما اثنين مع عدم التخالف فى جميع العوارض المشخصة نشاء من فرض الخصم كون احدهما معاداً والآخر مبتداء . فهذا الفرض تحققت الاثنيتية. لكن يلزم من وضعها

رفعها، اذ لو كانا اثنين ، يلزم ان لا يكون بينهما امتياز. لكن رفع الامتياز محال لاستلزامه رفع الاثنينية ، وهو مخالف لوضعها.

فان قلت: فعلى هذا يلزم استحالة وجود المبتدى أيضاً ، اذ لو جاز لجاز وجود ما يماثله في جميع العوارض بعين ما تقدم. ولو وجد ما يماثله، لم يكن بينهما تمايز، وهو محال؛ قلت: وجود الاثنى كذلك ابتداء مستلزم لرفع الامتياز الواقعي بلا وضعه اصلاً. ولكن في المقام يكون رفعه مع وضعه ، اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم، والآخر مبتدئ. فوضع الامتياز مستلزم لرفع. (آمل ١٧١)

جاز اختلافهما في الحكم ١٩/٧٨

بأن يكون المعاد قد خلع عن نفسه الوجود الأول ، ثم اكتسى الوجود الثاني ، وما بينهما يكون ثابتاً، بخلاف المستأنف، فإنه ليس كذلك بالفرض. فهذا يكون جهة الامتياز. (هيدجي ١٣٢)

اذ المهيّة المعادة الموجودة في الزمان الثالث يسار اليها بانها الثابتة في الزمان الثاني بوصف كونها معدومة بعد الوجود في الزمان الاول، بخلاف المبتدئة الموجودة في الزمان الثالث حيث يسار اليها بانها الثابتة في الزمان الثاني بوصف كونها معدومة فيه بعد العدم في الزمان الاول. فيتحقق الامتياز.

فان قلت: بناءً على التحقيق في الوجود الذهني من أن الأشياء بحقائقها توجد في الذهن، يكون الوجود الذهني بمنزلة ثبوت المعدومات. فالذات الموجودة في الزمان الاول وان انعدمت في الزمان الثاني ، لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك العالية المحفوظة عن التغير؛ قلت: المحفوظ وحدته في الوجود الذهني هو المهيّة. وأما الوجود فلا إشكال في تعدده وتغايره... وحيث ان وحدة الشخص وتعدده بوحدة الوجود وتعدده، لم يكن الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج بحسب الشخص والوجود. وانما هو عينه بسبب المهيّة. والا فالموجود في الذهن فرد وفي الخارج فرد آخر. فهما فردان من مهيّة واحدة. (آمل ١٧١-١٧٢)

العود عاد عین الابتداء ۲۰/۷۸

یعنی یلزم أن تكون حیثیة الإعادة عین حیثیة الابتداء ، مع انها متنافیین . و وجه اللزوم أن حیثیة الإعادة إنما هی بالوجود فی الزمان الثالث بعد الإنعدام فی الزمان الثاني وإذا كان الموجود فی الزمان الثالث موجوداً فی الزمان الأول لعود الزمان الأول معه ، كانت حیثیة الإعادة بعینها حیثیة الابتداء ، لأنها عبارة عن الوجود فی الزمان الاول المفروض أنه كذلك . (آملی ۱۷۲)

اذ المفروض ان الهوية المعادة ۲۱/۷۸

لا یخفی أنه لا یلزم من فرض كون الهوية المعادة بعینها هی الهوية المبتدئة ، صیرورة حیثیة الإعادة بعینها حیثیة الابتداء . اللهم إلا أن یقال : لو جاز إعادة المعدوم بجميع لوازمه الشخصیة وتوابع هویته ، لعاد وقت الاول معه ایضاً ، لأنه ایضاً من لوازمه الشخصیة وأمارات تشخصه ، وإن لم یکن من الشخصات ، ومع عود الوقت ، یلزم المحذور المذكور .

فهذا الوجه لا یبتنی علی كون الزمان من الشخصات ، بل یكفی كونه من أمارات التشخص . (آملی ۱۷۲)

بعینها هی المبتدئة ۲۱/۷۸

فكان الوجود أيضاً واحداً ، فإن وحدة الهوية عین وحدة الوجود . (هیدجی ۱۳۲)

أو لانه أيضاً یعدم ویجوز اعادته ۲۲/۷۸

یعنی علی زعم الخصم یجوز إعادة المعدوم ، ولو علی القول بالمنع من كون الزمان من الشخصات . (آملی ۱۷۳)

لكونه موجوداً فی الزمان المبتدئ ۲۲/۷۸ - ۱/۷۹

اذ لا معنى للمبتدئ إلا الوجود فی زمانه . (هیدجی ۱۳۲)

فیلزم الانقلاب ۱/۷۹

لزوم الانقلاب علی تقدير ان یقال : الابتداء اللازم علیهم . بالوجوه الثلاثة

المذكورة . نفس العود . كما قال السيد القائل بالانقلاب في الوجود الذهني . ان الكيف الذهني نفس الجوهر الخارجى مثلاً .

والخلف على تقدير ان يقال : ابتداء . وليس بعود .

واجتماع المتقابلين . على تقدير ان يقال بهما ، ويقال احدهما غير الآخر . ولا انقلاب ، إلا انتهما اجتماعاً في ثالث . وهو الهوية الواحدة المعادة .

وبالجملة . على الاخير . كان الخصم لا يقول بتقابلهما . بحسب تخلل « في » فقط ؛ وعلى الاول ، كانه لا يقول بتقابلهما بحمل « على » أيضاً . (سبزواری ٤١-٤٢)

الانقلاب على تقدير ان يكون حيثية العود . في عين كونها حيثية العود . انقلبت . فصارت عين حيثية الابتداء . نظير انقلاب الجوهر عرضاً على ماضوره السيد الصدر في باب الوجود الذهني .

والخلف على تقدير ان يكون ابتداء لا عوداً .

واجتماع المتقابلين على تقدير ان يقال في الهوية الواحدة اجتمعت حيثية الابتداء وحيثية الاعادة معاً ، لا انه صارت حيثية الاعادة عين حيثية الابتداء اللازم منه الانقلاب . (آملی ١٧٣)

لم يكن فرق بين العود الاول ٣/٧٩

فيلزم في تخصيص احدهما بالوقوع التخصيص بلا مخصص . (سبزواری ٤٢)

أى لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث وهكذا . فيلزم جواز إعادات غير متناهية لعدم تعيين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها . وهويين الفساد . (هيدجی ١٣٢)

واذا لم يكن فرق بين العودات . فلا يخلو (١) إما أن يقع بعض دون بعض . (٢) أو يقع الجميع ، (٣) أو لا يقع شيء منها .

لكن الأولين محال . أما الأول فللزوم تخصيص أحدها بالوقوع التخصيص من غير مخصص ضرورة أن ما فرض عوده ليس حاله إلا كحال ما يفرض عدم وقوعه من حيث

الزمان والمكان وسایر العوارض الشخصية.

أما الثاني منها فللزوم التسلسل.

فبقى ان لا يقع شيء منها . وهو المطلوب . (آملی ۱۷۳)

اذلا فرق بين الزمان المبتدئ والمعاد ۱۲/۷۹

أى بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض . وإلا لم يكن له إعادة بعينه .

(هیدجی ۱۳۲)

فيلزم إعادة ۱۳/۷۹

ليحصل الفرق المذكور . ثم نقول فيه أيضاً: لا فرق بين كونه مبدءاً أو معاداً إلا بالسابقة واللاحقة بأن هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق . فيكون له زمان . فيعاد بعد العدم ، ويتسلسل . (هیدجی ۱۳۲-۱۳۳)

فعلى هذا لا يصدق عليه المعاد ۱۴/۷۹

لو جاز إعادة المعدوم ، لجاز إعادة الزمان معه . ولو أعيد . للزم إما صيرورة الإعادة عين الابتداء ، وذلك على تقدير كون السابقة ذاتية للزمان حتى يعود الزمان المبتدئ مع وصف سابقته . أو التسلسل في الزمان ، على تقدير كون السابقة عرضية لكي يكون سبق الزمان بالزمان . (آملی ۱۷۴)

لما سيأتي في الفريدة ۲۲/۷۹

وذلك لان النفس لا تنفى بالبرهان وبالنقل ، كما ورد في الحديث: «خلقتم للبقاء ، لا للفناء» . فالنفس غير معدومة . حتى يقال : هذا المعدوم يعود بعينه أو بمثله . والبدن يعدم . ولكن اذا أعيد بمثله ، كما قيل : والنفس تلك النفس لم يكن المجموع معاداً بمثله . بل الذى يجلبها ، مثل الجلباب الاول . بل ان سئلت الحق ، فالبدن ايضاً عين البدن الاول ، وان لم يعد بعينه ، لان التميز غير الشخص . والشخص بالنفس وبالوجود ، والنفس واحدة بعينها الا ترى ان زیداً ، من اول عمره الى آخره . كم يرد عليه من التبدلات والتميزات ، بحسب اسنانه المختلفة ، من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها ، ومع ذلك ، هو هو

بعينه . وذلك لان تشخصه بنفسه ، وهى باقية . ولوجنى فى الشباب وعوقب فى المشيب ، لم يعدل عن المعدلة . هذا اذا قلنا : ان البدن المعاد مثل المبتدء . واما اذا قلنا : ان ذلك عين هذا ، وهو الحق ، فنقول : ان شيئية الشئ بصورته ، والصورة لم تعدم ، بل باقية دهرآ ، وفى علم الله الذى لا يتغير ، وحاصل معنى عدمها ، انها مرهونة بوقت خاص ، ولكل اجل مخصوص . ثم بعد اجلها ، خلعت المادة تلك الصورة ، وليست صورة اخرى ، وصورة بصورة لا تنقلب . والصورة البرزخية والاخرية ، فى طول الصورة الدنيوية ، لا فى عرضها . لان تلك كمال هذه وغايتها . والغايات فى طول المغيآت ، والوصول الى الغاية بنحو التحول ، وكما ان النفس ، اذا اكملت ، اتصلت بالعقل الفعال ، اتصالاً معنوياً ، والروح المضاف تحول روحاً مرسلأ ، كذلك الصورة ، اذا اكملت ورفضت الهيولى ، تحولت صورة برزخية ولا يرتفع تشخصها بنفض غبار الهيولى عن ذيلها . اذ الهيولى ليست الا قوة صرفة . والقوة ليست شيئاً متحصلاً ، فضلاً عن ان يكون مشخصاً . والهيولى امر مبهم ، والقوة عدم ، الا انها عدم شأنى . ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد ، لا يوم الزراعة . ولهذا ، تمنى الكافر « يا ليتنى كنت تراباً » تمنى امر محال . ولو فرضت ارتفاع الهيولى من هذا العالم الطبيعى – والكل بحالها ، من الصور الجسمية ، والصور النوعية ، والمقادير ، والاشكال ، والالوان ، ونحوها ، والنفوس والعقول – كان مثل عالم الآخرة ، ولم يرتفع الهويات والهذيات ، بمجرد ارتفاع شئ كالا شئ . فعالم الآخرة ، لما كان تاماً ، لم يشذ عنه ممّا هو فعلية هذا العالم – كيف ؟ وذلك كمال هذا وغايته والاستكمال لبس ثم لبس وربح ثم ربح ، لا خلع ثم لبس ، وخسران ثم ربح – فليأخذ عقلك جميع العالم الذى من الله والى الله ، ويقال له الانسان الكبير ، كانسان واحد ، متوجها الى الغاية ، طولاً من الظاهر الى الباطن ، متحولاً صورها الى الصور الصرفة الباقية ، وارواحها المضافة الى الارواح المرسله ، استشعاراً وتأصلاً ام لا . وحينئذ ، رايت الجميع ، من المكانيات والزمانيات ، من الماضيات والغابرات ، كفتايل اطفئت سرجها ، وتلك الصور الصرفة المنفوخ فيها ، نفخة مشعلة موقدة ، كقناديل اشتعلت ، وانيرت بانوار ارواحها . قال

الله تعالى: « ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات والارض، ونفخ فيه اخرى، فاذا هم قيام ينظرون ». .

وتلك الصور مشبهة بالصور المراتية، تشبها مشروطاً بشرطین: احدهما ان تكون قائمة بذاتها. لا بالمرات، وثانيهما ان تكون حية ومتعلقة للروح. ولوفرص ان روحك تعلق بتلك الصورة الحاكية عن صورتك الهيولانية. لكنت انت هي. وصارت هذه شبحاً اجنبياً.

وبالجملة. كن مترقبا مترصدا ليوم القيمة. من مستقبل السلسلة الطولية. ومتاملاً لقوله تعالى: « يوم يرونه بعيداً ونراه قريباً ». ويوم القيمة يوم محيط بالايام الدهرية والزمانية، احاطة الدهر بالزمان، أو احاطة اليوم بساعاته بوجه. وهذا كاف للمستبصر. حررته لثلاث نزل قدمك عن طريق الحق. والزيادة عليه موكولة الى مبحث المعاد. وعلى علته الاعتماد. (سبزواری ۴۲-۴۴)

أولسهيّة الموجود بعدالعدم ۳/۸۰

قال [اللاهيجي] في الشوارق: « والامتناع لازم لمهية المعدوم بعد الوجود، لا ينفك عنها ابدأ. ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء. »

ولا يخفى ان ما في الشوارق أحسن مما في المتن، وان كان المراد واحد. (آملی ۱۷۴)

وبعد فيه ما فيه ۹/۸۰

لأنه، ان اريد بالاصل، الكثير الراجع، فكون الامكان الذاتی أكثر وأرجح، فيما لادليل على وجوبه وامتناعه، ممنوع. ولوسلم: فلعلّ هذا من الاقل، وانّ الظنّ يلحق الشيء بالاعمّ الاغلب، لا يغني في هذه المسائل. وان اريد بالاصل، ما لا يعدل عنه الا لدليل، فشيء من المواد الثلاث ليس كذلك. بل كلّ منها مقتضى مهية الموضوع. (سبزواری ۴۴)

لا انه يعتقد ۱۰/۸۰

مثلاً، اذا سمعت ان هنا موجودا، لافي داخل العالم، ولا في خارجه، وليس في الاشياء بوالج، ولا عنها بخارج. فاستبح، ولا تنكر وذر وقوعه في بقعة الامكان، أي الاحتمال،

لا الامكان الذاتي. والا، فانكرته، لانه الوجوب الذاتي. (سبزواري ٤٤)

في دفع شبهة المعدوم المطلق ١/٨١

وهي أن المعدوم مطلقاً لا يمكن الاخبار عنه لامتناع تصوره، مع أن هذا اخبار عنه. فالمعدوم المطلق متّصف بصحة الاخبار عنه. فيلزم التناقض.

ودفعها على طريقة المصنّف بما ذكره من الفرق بين المفهوم والمصدق. وأما على طريقة الجمهور، فبأن موضوع هذه القضية ذوجهتين حسبما فصله صاحب الشوارق في المسألة الثلاثين. (هيدجي ١٣٣)

من عالم الملكوت ٢/٨١

« الملكوت » يطلق تارة ويراد منها عالم الغيب جملةً، في مقابل عالم الشهادة، اعني عالم الحس والمحسوس. ويقال له الملكوت بالمعنى الاعم...

ويطلق تارة اخرى، ويراد منها الملكوت بالمعنى الأخص. وهو على قسمين: (١) عالم النفوس من السماوية وغيره. ويقال له الملكوت الأعلى و(٢) عالم المثال والخيال المنفصل، ويقال له الملكوت الأسفل.

فالنفس الناطقة من عالم الملكوت بالمعنى الأعم لانها عالم الغيب، ومن عالم الملكوت الأعلى بالمعنى الأخص. (آملی ١٧٤-١٧٥)

اتصاف العقل بالوجود والعدم ٣/٨١

أما اتصافه بالوجود، فلانه موجود حقيقة، لانه متصور لعدم نفسه. والتصور لا يتحقق من المعدوم.

وأما بالعدم، فلانه تصور عدمه. وتصور عدمه مستلزم لاتصافه بالعدم في عالم التصور. لكن وجوده أصيل وعدمه ظلي. (آملی ١٧٥)

هذا اخبار عنه بلا اخبار ٦/٨١-٧

فموضوع هذه القضية، وهو المعدوم المطلق، موصوف بصحة الاخبار عنه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الاخبار عنه. فيلزم اجتماع النقيضين. (هيدجي ١٣٤)

تهافتاً بحسب الظاهر ۱۴/۸۱

وذلك من عدم الفرق بين المفهوم والمصدق . وإجراء حكم المصدق على المفهوم .

(هیدجی ۱۳۲)

بحمل الأولی ۱۵/۸۱

یعنی أن الحكم بامتناع الوجود ثابت لكل ما صدق عليه « شريك الباري » وكان من أفراد . والمفهوم الذهني لشريك الباري لا يصدق عليه « شريك الباري » بالحمل المتعارف . وهذا قريب مما قد يجاب بأن المحكوم عليه هو المفهوم : وهو موجود في الذهن وکلی من الکليات ، والمحكوم بالامتناع أفراد هذا المفهوم ، بناء على ما هو مذهب القدماء من كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم من حيث يسرى الى الأفراد . فموضوعات القضايا المذكورة من حيث انها عنوانات لأمر باطللة تصير منشاء لامتناع الحكم عليها ، لامن حيث انها مفهومات في الذهن متقررة فيه . (هیدجی ۱۳۴)

الفرق بين الحمل الأولي والشائع الصناعي ان صحة حمل شيء على شيء بالحمل الأولي لا يستدعي صحة حمله عليه بالصناعي ، كما في مثل الانسان انسان . فانه يصح بالحمل الأولي ضرورة انه نفسه . ولا يصح بالصناعي : اذ الانسان اى مفهومه لا يكون فرداً من الانسان ، بل هو مفهومه ، كما ان مفهوم الجزئ جزئ بالحمل الأولي ، وليس فرداً من مفهوم الجزئ بالشائع الصناعي ، بل هو فرد من مفهوم الكلى . فان مفهوم الجزئ كلى طبعي ، أى يعرضه الكلية في العقل ، فانه لا يأتى عن الصدق على الكثيرين ، كما ترى صدقه على زيد وعمر ونحوهما من الجزئيات عند قولك : زيد جزئ وعمر جزئ ونحوهما . وبالجمله فالتفاوت بين الحملين أوجب التفاوت في الصدق . حيث بصدق على مفهوم الجزئ انه جزئ بالحمل الأولي ، وليس بجزئ ، بل كلى بالحمل الصناعي .

واذا تبين هذا الفرق . نقول : المحكوم عليه في هذه القضايا هو المفهوم ، ففي قضية « المعدوم المطلق لا يخبر عنه » المتصور هو مفهوم المعدوم المطلق . وهذا المفهوم هو مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الأولي ، وليس مصداقاً لنفسه ، بل يصح سلبه عن نفسه بالحمل

الصناعي، اذ هو، حين ما يتصور، يكون مصداقاً للموجود في الذهن، والموجود في الذهن لا يكون مصداقاً لمفهوم المعدوم المطلق، لان ما هو معدوم مطلق ما لا يكون له حظ من الوجود في وعاء من الأوعية... ففهوم المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولى، ومصادق للموجود بالحمل الصناعي. لكنه متحد مع أفراده الفرضية، لا الفعلية. اذ ليست له أفراد بالفعل. فن جهة اتحاده مع أفرادها الفرضية يؤخذ موضوعاً في القضية؛ ويحكم عليه، لأن يقف الحكم عليه على ما هو مفاد القضية الطبيعية، بل لأن يسرى منه الى أفرادها الوهمية على ما هو مفاد القضية الحقيقية، كما هو مذهب المحققين في الفرق بين القضيتين. أو يجعل المفهوم آلة ملاحظة تلك الأفراد الفرضية، فيحكم عليها بعد ملاحظتها بوجهها الذي هو مفهومها، اذ المفهوم وجه للأفراد، وملاحظة وجه الشيء ملاحظة الشيء بوجهه. والحكم على الشيء يتوقف على تصوره، ولكن يكفي في تصوره تصور بوجهه، وتصور وجه الشيء تصور الشيء بوجهه. ومفهوم الشيء وجه الشيء، فتصوره تصور الشيء بوجهه. وهذا طريق المصنف. وهو يرجع الى الاول، اعني الحكم على المفهوم لا لأن يقف عليه، بل لأن يسرى منه الى الأفراد، والمآل واحد. (آمل ١٧٥-١٧٦)

بحمل شائع ١٧-١٦/٨١

وهو حمل الكلي على الفرد. وماهية كل شيء لا يلزم أن يكون من أفراد نفسها، اذ قد سبق أن المعيار في كون الشيء فرداً أن يترتب عليه آثار الطبيعة المندرج هو فيها. والمفهوم الذهني ليس كذلك. (هيدجي ١٣٤)

من له حظ من الذوقيات ١٩/٨١

لعل مراده الشيخ أحمد الأحسائي. (هيدجي ١٣٤)

يقول شريك الباري لا يتصور ٢٠-١٩/٨١

هذا القائل، ان كان مراده من ان شريك الباري لا يتصور أن مصداقه لا يتصور وأن فرض مصداق المحال محال، فهو كلام حق لا اشكال فيه... فكما لا يكون لشريك الباري مصداق في الخارج، لا يكون له مصداق في الذهن. وما يمكن تصوره هو مفهوم

شريک البارى ، وهوليس مصداقاً له . بل هو مصداق لممكن موجود فى الذهن موجود بايجاد الذهن . وكذلك مصداق المحال غير متصور ، اذ التصور نحو وجود له . وهو مع كونه مصداقاً للمحال لا يكون موجوداً بوجود أصلاً . ولو بالوجود الذهنى . وأما مفهوم المحال ، فهو ليس بمصداق للمحال ، بل هو مصداق للممكن الوجود ، كما فى مفهوم شريك البارى . (آملی ۱۷۹-۱۸۰)

بل الوجود يبرزه ۱/۸۲

لكن عدم خروجه عن كونه ذلك المفهوم وابرار الوجود اياه على ما هو عليه لا يجعله مصداقاً لنفسه . بل هو مصداق لمفهوم يصدق عليه مواطاة بالحمل الصناعى . (آملی ۱۸۰)

عاليا كان ۲/۸۲

أى الذهن . (هيدجى ۱۳۵)

ولم يتقلب وجوداً ۲/۸۲-۳

اذ ليس معنى موجودية البياض ، ان يكون الوجود عينه اوجزئه ، بل الوجود عرض له ، أى خارج محمول عليه . فالوجود وجود سرمد ، والبياض بياض دائماً . وبالجمله الحكيم يجب عليه احكام قاعدتين : توحيد الكثير ، وتكثير الواحد ، واتقان : مقامين التحقيق والتدقيق . فيعطى عقله كل ذى حق حقه . فكما ينبغى فى هذه الصفحة من القرطاس ، ان يعلم ان سطحه كم متصل ، يقبل القسمة بالذات ، ولونه كيف محسوس ، لا يقتضى القسمة بالذات ، وشكله كيف مختص بالكم ، وترتيب اجزائه وضع ، وهيئة محيطه للمكان والزمان ، اين ومتى ، ومقداره الذى هو حشوبين السطوح ، جسم تعليمى ، وامتداده الجوهرى ، جسم طبيعى . وقس عليه . فليدقق ، وليكثره بحسب المقولات ، ولا يغلط ولا يغالط ، كذلك . ينبغى ان يعلم ان لفظ شريك البارى موضوع لامهمل . ومفهومه ليس الا شريك البارى ، لا ان مفهومه مفهوم السواد مثلاً . ووجود ذلك المفهوم الذى هو بفرض الذهن ، لا يصادم شبيهة المفهوم ، كما ان وجود البياض لا يصادم ان يكون

مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض . وهكذا الكلام فى مفاهيم المحالات الاخرى . وبمفاهيمها ،
تتماز كل عن الآخر ، بعد توحيدها فى التلاشيئية الوجودية . (سبزوارى ٤٤-٤٥)

فاذا فرضتم مفهوم المحال ٤/٨٢-٥

نعم ، اذا كان مراد هذا القائل استحالة فرض مفهوم المحال ، لامصداقه .
(آملى ١٨٠)

وعدماً قس ٦/٨٢

يعنى العدم عدم بالحمل الاولى ، وليس بعدم بالحمل الصناعى ، بل مصداق للموجود
الذهنى عند ارتسامه فى الذهن . (آملى ١٨٠)

فى بيان مناط الصدق ١/٨٣

تعقيب مباحث العدم به ، باعتبار ان النسبة معدومة فى الخارج ، ولو فى القضية
الخارجية . وانما خارجية النسبة ، بمعنى ان الخارج ظرف لنفسها ، لا لوجودها . وبهذا
المعنى بعض السلوب خارجى ، كما اذا سلب البصر فى الخارج عن زيد فالخارج هنا ايضاً ظرف
لنفس السلب ، لا لوجوده ، حتى يلزم التهافت ، اذ لا وجود للسلب ، بخلاف ما اذا سلب البصر
عنه ، بمجرد فرض الذهن ، فليس الخارج ظرفاً لوجوده ولا لنفسه . (سبزوارى ٤٥)

للعين انطبق ٣/٨٣

اما فى الخارجية ، فللعين المحققة . واما فى الحقيقية ، فللعين المحققة والمقدرة .
(سبزوارى ٤٥)

وحقة ٣/٨٣

أى حقّ الحكم وصدقه . (هيدجى ١٣٥)

متعلق بالنسبة الحكمية ٦/٨٣

صفة لها . فالترتيب هكذا : صدق الحكم ، من حيث نسبة حكمية فى القضية الذهنية ،
مطابقة لنفس الأمر . (هيدجى ١٣٥)

على الافراد المحققة الوجود ۹/۸۳

لا يجب ان يكون العنوان المأخوذ في موضوع القضية الخارجية علة لثبوت الحكم لأفراده، بل يمكن اختلاف الأفراد في علة الحكم. ففي مثل « قتل من في الدار » يمكن ان... لا يكون الكينونة في الدار علة لقتلهم ، بل كل واحد من أشخاص من في الدار قتل لعله مختصة به. وكان على المتكلم ان يخبر عن قتل كل على حدة ، لكن لمكان التسهيل في التأدية جمع بين المختلفين في علة الحكم بعنوان واحد لا مدخل له في الحكم...

ومن هنا يظهر ان القضية الخارجية في قوة الجزئية ، اذ لا يكون العنوان المذكور فيها علة لثبوت الحكم... بل يختص بالأفراد الخارجية المحققة . ولذا لا تتداول في العلوم . لان الجزئي لا يكون مكتسباً . (آملی ۱۸۱-۱۸۲)

وهي التي حكم فيها ۱۱/۸۳

[تفسير] المشهور... للقضية الحقيقية: ما حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت أو مقدرة .

وفسرها المصنف في منطق الكتاب بما حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية، محققة كانت أو مقدرة. وتكون هو على تفسير المصنف في المنطق أعم منها على تفسير المشهور، لان النفس الأمر أعم من الذهن والخارج. وفسرها في هذا الموضوع بتفسير المشهور. (آملی ۱۸۲)

باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج ۱۴/۸۳

أى ، لنسبته في الخارج ، بان يكون الخارج ظرفاً لنفسها ، لا لوجودها ، كما مرّ، اذ لا وجود للنسبة. وقد ثبت اعتباريتها. (سبزواری ۴۵)

اذ ليست بمجرد فرض الفارض ۲۱/۸۳

صدق القضية الذهنية بمطابقتها مع نفسها. فان قلت: المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابقاً والآخر مطابقاً... قلت: يكفي في تحقق المطابقة مغايرة المطابق والمطابق بالاعتبار، ولا يتوقف على المغايرة الحقيقية.

فالنسبة الحكمية ، من حيث هي متعلقة بالاذعان شيء* ، ومن حيث هي هي مع

قطع النظر عن كونها متعلقة بالاذعان ، شئ . فهي بالاعتبار الاول مطابق ، وبالاختبار الثاني مطابق . فللنسبة التي في « الانسان حيوان » حالتان . احدهما باعتبار حيوانية الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له عن فرض أوتصديق مصدق حيوانيته ، بل من نفسه ... والحالة الأخرى حالة حيوانيته من حيث كونها متصورة ومتعلقة بالاذعان . فصدق تلك النسبة باعتبار الحالة الثانية ، باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الاولى ، في مقابل « الانسان جماد » حيث ان النسبة فيه بفرض الفرض ، ومع قطع النظر عن فرضه ، لا واقعية لها اصلاً . وما في الواقع سلب الجمادية عنه ، لا ثبوتها له . (آمل ١٨٢-١٨٣)

المراد بالأمر هو الشئ نفسه ١/٨٤.٢١/٨٣

كلمة « النفس » في نفس الأمر بمعنى الذات ، وكلمة « الأمر » بمعنى الشئ . ف«نفس الأمر » بمعنى ذات الشئ . (آمل ١٨٢)

عقل كلي ٣/٨٤

المراد بالكلية هنا الاحاطة والانبساط . (هيدجي ١٣٥)

فيه مستطر ٥/٨٤

واذا كانت جميع حقائق الاشياء فيه ، فطابقة القضية الفلانية لنفس الامر ، باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التي في ذلك العقل الكلي . الذي هو كمرات ، فيها جميع الصور ، « لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » . وبوجه ، نفس الامر ، علم الله السابق الفعلي التفصيلي البسيط المبسوط المحيط بكل شئ ، « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » . (سبزواري ٤٥)

التعبير بالعبارتين ٦/٨٤

يعني عبارة «عالم الامر» و«العقل الكلي» . (آمل ١٨٣)

يعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر ٧/٨٤

فيكون « الأمر » في مقابل الخلق ، بمعنى عالم الغيب في مقابل الشهادة . والتعبير عن نفس الأمر بعالم الأمر أنسب من التعبير عنه بالعقل الكلي ، لمناسبة لفظ

الأمر فى نفس الأمر مع لفظه فى عالم الأمر. (آملى ١٨٣)

الا له الخلق ٧/٨٤

أى عالم المحسوسات. ويقال له عالم الشهادة وعالم الملك وعالم الأجسام والعالم السفلى.
وعالم الأمر هو ما وراء المحسوسات. ويقال له عالم الغيب وعالم الملكوت وعالم الأرواح
والعالم العلوى. (هيدجى ١٣٥)

هذا التعبير أنسب ٨/٨٤

أنسب من تعبير الحكماء من جهة اللفظ وأولى من المعنى الأول لعدم الاحتياج فيه
الى القول بوضع المظهر موضع المضمّر. (هيدجى ١٣٥)

من جهة اندكائه ٨/٨٤-٩

فلم يكن هناك مؤتمر، بل مجرد أمر الله جل سلطانه. (هيدجى ١٣٥)

الأنوار الإسفهبديّة ٩/٨٤-١٠

أى اللاتى فى الصياصى الانسيّة. وانما لم يكن لها مهية، لوجوه. منها ان المهية هى
المعرفة بالتعريف الجامع المانع. وهذا المنع من ضيق وجودها، ووجود النفس لاحد له
يقف عنده. بل كل مرتبة تفقد النفس عليها تتخطى عنها. وكل فعلية تستكمل بها تكسرها.
وهذا ظلمية الانسان. وهذا ايضا معنى «خلق الانسان ضعيفا»، «يا ايها الانسان انك
كادح الى ربك كدحا فلاقه». ومنها ان التحقيق، ان النفس، بعد ان صارت عقلا بالفعل،
تتحد بالعقل الفعال. والعقل الكلى لامهية له، كما لوحنا اليه. ومنها ما ذكره الشيخ الاشراق،
شهاب الدين السهروردي، قدس سره: ان كل مهية فرضته لنفسى اشير اليه بهو، واشير الى
نفسى باننا. فلا اجد من نفسى، الا وجود بحث بسيط. (سبزوارى ٤٥-٤٦)

الأنوار الإسفهبديّة هى النفوس الناطقة الانسانية. وهذه الكلمة اصطلاح من شيخ
الاشراق... وفى قوله «لامهية لها» ايضا اشارة الى ما قاله الشيخ من ان النفس وما فوقها من
المجردات إنيات محضة ووجودات بحتة لامهية لها... ولكن لا يخفى ان الغرض ليس نفيها
عنها رأساً. كيف والوجود الممكن لا ينفك عن المهية فانه وجود ظلى. وقد قالوا: كل ممكن

زوج تركيبى مركب من مهية ووجود ، ومالاتركيب فيه أصلاً ، حتى من المهية والوجود هو الحق تعالى . بل المراد غلبة أحكام الوجود عليها واستهلاك أحكام المهية فيها حتى كأنها لامهية لها . (آمل ١٨٣-١٨٤)

فمناط البينونة ١٠/٨٤

ذكر المادة العقلية ، وهى المهية ، فى المناط ، من باب ارخاء العنان . والآ ، فالمناط الواقعى هو المادة ولواحقها ، كالتحول والحركة . وفى عالم العقول ، اذ لامادة ولاحركة ولاحالة انتظارية ، فسوائيتها وغيبيتها مع الوجوب ، مستهلكة . وكل منها يقول : « من رانى ، فقد رانى الله » ، اذ ظهور احكام الوجوب وصفاته ، قاهر باهر على احكام الامكان . ومن هنا ذكرت فى تعاليق على الاسفار ، توجيهها ووجيها لكلام فيثاغورس ، حيث عرف الحركة بالغيرية . وقدحوا فى كلامه بانه ، لو كانت الحركة هى الغيرية ، لكان كل غيرية حركة ، كغيرية الوجود والعدم ، وغيرية السواد والبياض ، وهو ظاهر البطلان .

وقال الشيخ الرئيس : ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية ، هو نفسه غيرية . فانه ليس كل ما يفيد شيئاً ، يكون هو . ولو كان الغيرية حركة ، لكان كل غير متحركاً .

اقول : توجيه كلامه ان الحركة ملاك الغيرية والسوائية فى الوجود عن الوجوب . فان وجود العقول ، حيث لا حركة ولاحالة انتظرية فيه ، كانت الغيرية فيه مستهلكة . فكانت العقول من صقع الربوبية ، وليست من العالم ، كما قال صدر المتألهين ، فى رسالة الحكمة العرشية : اذ العالم ماسوى الله تعالى . وهو العالم الطبيعى من الاجسام المتغيرة ، والطبايع السيالة ، وما انطبع فيها ، وتعلق بها ، من حيث التعلق بها ، والاتصاف باحكامها . فالحركة تبدى جنبته الغيرية والسوائية . والتغير يجلب التغير . وهذا نظير ما حررنا هناك ، ان مناط غيرية العلم الطبيعى مع الالهى ، الذى موضوعه الوجود المطلق ، ان يتخصّص الموجود المطلق بالتخصّص الطبيعى ، وهو الجسم المتحرك ، لا مطلق التخصّص ، كالامكان والجوهرية . ولذا لا يخرج مباحث العقول عن الالهى ، بل هى معظمه . (سبزوارى ٤٦-٤٧)

سواء كانت خارجية او عقلية ۱۱/۸۴-۱۱

خارجية، كالهیولی الحاملة لصورة الشئ؛ عقلية، كالماهية. فی اطلاق «المادة العقلية» على الماهية مساهلة من باب المشاكلة. سيجی أن الجنس المأخوذ بشرط لافي البسائط الخارجية مادة عقلية. وفي المركبات مادة خارجية. (هیدجی ۱۳۶)

كلمة كن الوجودية ۱۱/۸۴

أی لالفظ «كن»، لما ورد أن أمره تعالى ليس بنداء يسمع ولا صوت يقرأ، بل أمره فعله. (هیدجی ۱۳۶)

يكفيه مجرد امكانه الذاتی ۱۳/۸۴

بخلاف غيره من الممكنات، فإنه يحتاج الى مؤنة زائدة من مادة وتخصّص استعداد، كالانسان حيث يصير انساناً يحتاج الى مادة ای النطفة وتخصّص استعداد. (هیدجی ۱۳۶)

المحضة ۱۴/۸۴

أی ذاتاً وفعلاً. (هیدجی ۱۳۶)

او مادی ۱۷/۸۴

ذكره تطّلاً. وقوله: «مادة كان...» ايضاً تطّلي. (هیدجی ۱۳۶)

خارج عن نفسه ۱۸/۸۴

حاصله أن معنى كون الشئ في نفس الأمر كذا هو أنه في حد ذاته مع قطع النظر عما عداه كذا. وهذا مناسب للمعنى الأول بخلاف الثاني، اذ المعنى حينئذ أن الشئ في عالم العقل وفي مقام علمه كذا. فلم يقطع النظر عن غيره، بل لوحظ عالم العقل معه. (هیدجی ۱۳۶)

من هذا ظهر النسبة ۴/۸۵

النسبة بين الخارج والذهن عموم من وجه. فمادة اجتماعها مثل «الاربعة زوج» من القضايا الصادقة التي موضوعها غير الحق. ومادة افتراق الذهن عن الخارج في القضايا الكاذبة، ومادة افتراق الخارج عن الذهن هو الحق.

فمن كون النسبة بين النفس الامر والذهن عموماً من وجه، وكون الحق مادة افتراق

نفس الامر عن الذهن ، ظهر أن النسبة بين الخارج والذهن ايضاً عموم من وجه ، وكون الحق مادة افتراق الخارج عن الذهن. (آملی ١٨٤-١٨٥)

للاشارة الى جريان هذه النسب ٥/٨٥

أى ، كما ان هذه النسب الثلث ، بل الثنتين، من النسب الاربع المشهورة ، واقعة في نفس الامر والخارج والذهن ، كذلك جارية في صاحبات النسب ، وهى النفس الامرى والخارجى والذهنى . ويمكن ان يعكس ، أى كما ان النسب واقعة في النسب والوصاف ، كذلك جارية في الذوات .

ولعلك تقول : بين الخارجى والذهنى والخارج والذهن ، تباين ، لان احدهما ما يترتب عليه الاثر ، والآخر ما لا يترتب . اقول : العموم والخصوص هنا اعم مما بحسب الصديق والحمل ، ومما بحسب التحقق . ففى مثل «الاربعة زوج» ، قد تحقق الخارجى والذهنى وهو ظاهر . وكذا تحقق الخارج والذهن ، اذ تحقق المشتق أو كالمشتق فى مورد ، يستلزم تحقق المبدء او كالمبدء فيه . وفى قولنا «الاربعة فرد» ، تحقق الذهنى ، لا الخارجى . وفى الحق المطلق ، خلاف ذلك .

ثم لعلك تقول : نفس الامر اعم مطلقاً من الذهن ، لان الذهن هو النفس ، وقواها المدركة ، وهى الامور النفس الامرية . فاقول : النفس او الوهم ، مع وصف انه المتصور لما هو خلاف الواقع ، من حيث انه خلاف الواقع ، ليس كذلك . والعلم عين المعلوم . [و] وجه اخر فى جريان النسب بعينها ، مامرّ من اتحاد الخارجى والخارج والذهنى والذهن فى مبحث الوجود الذهنى . (سبزواری ٤٧)

غور فى الجعل ١/٨٦

أعلم أن مسألة أصالة الوجود فى الجعل غير مسألة أصالته فى التحقق ، لأن القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح أو الأولوية الذاتية أو البخت والاتفاق يمكنهم البحث فى أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق دون الجعل ، اذ الممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود . بل يمكن للإلهى التكلم فيها قبل إثبات الصانع ، بخلاف مسألة الجعل .

فان قلت: كل من قال من الإلهيين بأصالة أحدهما في التحقق قال بأصالته في الجعل وبالعكس. فثبوت أصالة الوجود أو الماهية في التحقق يغني عن إثبات أصالته في الجعل لما بينهما من التلازم. فما الحاجة الى عقد باب على حدة؟

قلت: ليس الأمر كما زعمت. فان بعضاً من الحكماء القائلين بأصالة الوجود في التحقق يقول بأصالة الاتصاف في الجعل. فتحقق الوجود أو الماهية لا يثبت الاتصاف ولا ينفيه. على ان غرضهم بيان أقسام الجعل والاشارة الى أصحاب الأقوال فيه تفصيلاً لما يترتب عليه من الفوائد. (هيدجی ۱۳۷)

اذ قسم ۳/۸۶

سيجيء تقسيم الوجود الى الرابط والرابطي والنفسي . وكان المناسب تقديمه على مبحث الجعل. (هيدجی ۱۳۷)

الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط والنفسي ۴/۸۶

«الوجود الرابط» ما لانفسية له أصلاً، ويكون مفاد «كان» الناقصة، اعني ثبوت الشيء للشيء. و«الوجود النفسي» ما يقابله. وهو ما يكون مفاد «كان» التامة، أعني ثبوت الشيء. ويعبر عنه بـ«الوجود المحمول».

وهو على ثلاثة أقسام، لأنه إما يكون بنفسه في نفسه عن نفسه، وهو وجود الواجب تعالى؛ وإما يكون بنفسه في نفسه عن غيره، وهو وجود الجوهر؛ وإما يكون بنفسه في غيره عن غيره، وهو وجود العرض المسمى بـ«الوجود الرابطي». (آملی ۱۸۶)

فان الاول ۷/۸۶

الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المؤلف كتصديقاتها. بل ان كان الادراك بالانشاء، فهو من جزئيات الجعل نفسه. (سبزواری ۴۷)

ولا يتصور بين الشيء ونفسه ۱۲/۸۶

لان ثبوت الشيء لنفسه وذاتياته له ضروري، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم انه من المفروضات الاكيدة، والمحتومات الشديدة، على المتكلم في الحقائق،

سيما في مسألة القضاء والقدر، احكام مباحث الجعل، واتقان احكامه ، وامتياز اقسامه .
اذ، لوفرق القائل لم يقل «لم جعل الله الورد وردا ، والشوك شوكا؟»، و «لم جعل السعيد
سعيدا، والشقي شقيّا؟»، أو «لم جعل الانسان ناطقا، والحمار ناهقا؟»، أو «لم جعلهما مختلفين؟»
اذ كل ذلك جعل تركيبي في الذات والذاتي ولازم الذات، وهو محال. والمحال غير مجعول.
والامكان مناط الحاجة الى العلة. واذا كان الموضوع، هو الانسان ، فجعله انساناً تحصيل
الحاصل ، اذ لا يتصور انفكاكه عن نفسه، حتى يثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه . نعم ،
جعل الانسان بسيطاً، اوافاض من الجاعل وجوده بسيطاً، ومهيته بالعرض، ثم الانسان انسان،
والوجود وجود ، بلا جعل مستأنف. (سبزواري ٤٧-٤٨)

ما جعل الله المشمش مشمساً ١٤/٨٦

صيرورة ذات الانسان انساناً، مثلاً، أو صيرورته حيواناً أو ناطقاً، أو صيرورة
الاربعة زوجاً ، ضروري. وهذا لا ينافي احتياج الانسان في وجوده أو احتياج الاربعة في
وجودها الى الجاعل . وبعد جعل الانسان جعلاً بسيطاً، لا يحتاج في صيرورته انساناً أو حيواناً
الى جعل تأليني يجعله انساناً أو حيواناً. لانه يستغنى عن الجعل مطلقاً حتى جعل البسيط
لكي يكون واجب الوجود بالذات. والى ذلك ينظر كلام الشيخ حيث يقول: «ما جعل الله
المشمش مشمساً ولكن اوجده» بمعنى انه يحتاج الى الجعل البسيط للمؤلف، لانه مستغن
عن الجعل مطلقاً. (آملی ١٨٦-١٨٧)

عزّي الاول للإشراق ٢٠/٨٦-٢١

كما قال شيخهم في حكمة الإشراق: «ولما كان الوجود اعتباراً ، فللشي من علته
الفياضة هويته».

قال صدر المتألهين في تعليقه عليه : «وليس الفائض من العلة الفياضة الا الهويّة
الوجودية ، لا الماهية الكلية، لانها ما شئت رائحة الوجود». (هيدجي ١٣٧-١٣٨)

فقالوا اثر الجاعل اولا وبالذات نفس المهية ٢١/٨٦

لما كانت مسألة الاصاله في الجعل، متفرعة على مسألة الاصاله في التحقق، وقدمضي

تحقیقها: کنت علی بیّنة من ربک ان المهیّة التي هی اعتباریة. وبذاتها لیست موجودة ولا معدومة، ونفسها لیست آلا هذا: لا تكون اثر حقيقة الحقائق. کیف؟ وما لم يؤخذ مع المهیّة الوجود لا یطلق علیها الحقيقة. وبهذا یفرقون بین المهیّة والحقیقة. فالحق ان نفس المهیّة: کما لیست موجودة ولا معدومة. لیست بمجعولة، ولا لا مجعولة. والکل خارجة عن ذاتها. (سبزواری ۴۸)

لا یحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل ۲/۸۷

فانه اذا صدرت ذات المعلول کما هیة الانسان، مثلاً، عن العلة، لا یحتاج بعد صدورها الی جاعل یجعل تلک الذات نفسها. فهی مستغنیة بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل یجعلها اياها.

نعم، کون الذات ذاتاً وسائر لوازمها متفرعة علی نفس الذات المجعولة ومحتاجة الی الجاعل بالعرض وعلی سبیل الاتفاق. (هیدجی ۱۳۸)

وکان القول ۵/۸۷

فالمهیّات، فی تقررها الازلی، عندهم، غیر مجعولة. لان الازلیّة مناط الغناء، والحدوث مناط الحاجة، عندهم. وهومتحقق فی الوجود الامکانی. فاثّر الجاعل انضمام الوجود فیما لا یزال الی المهیّة التي كانت متقررة فی الازل، لکن لم توجد بعد. فذلک الشیخ الجلیل، قدّس سرّه، دفع هذا بان قال: نفس المهیّة مجعولة وحادثّة بالذات. فالممکن بشرائه، فاقرة حادثّة، ولا قدیم ثابت وموجود، سوى الله، کما انهم یقولون: لا قدیم موجود، سوى الله. ولا حاجة بنا الی ذلک العذر، لان اثمّه اکبر من نفعه. وکانهم حسبوا ان المهیّة جبل لا یحرکه العواصف، ولا یزعزعه القواصف. حاشا، بل هی اوهن من بیت العنکبوت. وقولنا فی تشیء المهیّات، قول الله تعالیٰ «ان هی الا اسماء سمیتوها انتم وآباءکم»، ما انزل الله بها من سلطان». فنحن، حیث قلنا انها اعتباریة منتزعة من حدود الوجودات الخاصة، وانها متاخرة عن الوجودات، عند العقل، وللوجودات تقدم بالحقیقة علیها، لم یبق مجال لهذا الوهم. ویدفع ایضاً بما نقل عن صدر المتألهین، قدّس سرّه، انها مجعولة ایضاً، لکن بالعرض.

(سبزواری ٤٨-٤٩)

كما هو مذهب المعتزلة. (هيدجی ١٣٨)

لمغايرة الماهية للوجود ٧/٨٧

خلافًا للأشعري حيث يقول بعينيتها. (هيدجی ١٣٨)

المحقق اللاهيجی ٨/٨٧

اعلم ان بين قول اللاهيجی وقول شيخ الاشراق فرقاً. فالتوجيه الجارى فى قول المحقق لايجرى فى قول شيخ الاشراق .

وتوضيح ذلك ان الآراء فى باب الوجود مختلفة. فمنهم من يقول ان للوجود (١) مفهوماً وهو المعنى المصدري العام البديهي ، (٢) وحصصاً وهو ذلك المفهوم البديهي مضافاً الى مهية مهية على نحو يكون التقيد كالمعنى الحرفي داخلياً والقيد خارجياً، (٣) وافراداً خارجية وهو الوجودات الخاصة المتباينة عند المشائين ، والمتفاوتة بالتشكيك عند الفهلويين. وهؤلاء القائلون بثبوت الأفراد الخارجية للوجود ، متواطياً أو مشككاً ، هم القائلون بأصالة الوجود.

ومنهم من يقول بمفهوم الوجود وحصصه وأفراده ايضاً ، لكن يقول بان أفراده ليست فى الخارج ، وانما هى اعتبارية ، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها ، لا للوجودها. فيكون عنده أفراد الوجود غير المهية ، لكنه يقول بأن المحقق فى الخارج هو المهية ، لا فرد الوجود. وهذا مذهب اللاهيجی .

ومنهم من يقول بانه ليس للوجود فرد أصلاً ، بل المحكى بالوجود ليس الا مفهومه وحصصه ، وانه ليس له فرد . لا خارجياً ولا اعتباراً ، وان مصداق الوجود فى الخارج هو المهية. وهذا هو مختار شيخ الاشراق... فانظر كيف يستدل على نفي معمولية الوجود والاتصاف بنفى الفرد عنهما وان مصداقهما نفس المهية . (آملی ١٨٧)

نفي توهم ان يكون المهيئات ثابتات فى العدم ١١-١٠/٨٧

بناء على قول المحقق اللاهيجی يمكن تصحيح أصالة المهية بارادة نفي توهم ثبوتها

بلا جعل قبل جعل الوجود . فيكون المجمعول هو الوجود بخلاف مذهب شيخ الاشراق ، اذ لا واقع للوجود حتى يقال بمجموليته . وان الغرض من القول بأصالة المهية هو نفي ذلك التوهم وأن المقصود هو جعل الوجود ، اذ لا وجود على هذا القول الا نفس المهية . (آملی ۱۸۷-۱۸۸)

نفس قوام الماهية ۱۶/۸۷

لو كان مصداق حمل الموجودية على ماهية إنما هو نفس تلك الماهية ، كما قاله ، حتى يتفرّع عليه استغنائها عن الجاعل ، لزم انقلاب الشئ عن الإمكان الذاتي الى الوجوب الذاتي . فإن الممكن ، اذا كان في ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه ، لكان الوجود ذاتياً له ، فلم يكن ممكناً . (هیدجی ۱۳۸)

مصحح حمل الوجود ۱۶/۸۷

لان الوجود نفس كون المهية وتحققها ، لا امر ينضم اليها . والا ، كان عرضاً فيها ، لا وجود لها . هذا خلف . فبانه يشار اليها اشارة عقلية ، وتتذوت به ، هو وجودها . فاستغنائها ، بحسب ذاتها ، عن الجاعل ، في قوة استغناء وجودها . والمستغنى الوجود واجب الوجود . هذا مرامه رفع مقامه . وحاصل الايرادين ، كما نشير اليه ، انه اين الاستغناء من جهة ان الشئ فوق الجعل ، كما في الواجب تعالى ، من الاستغناء من جهة ان الشئ دون الجعل ، كما في المهية السرابية ؟ واذا قلنا : الممتنع ، بل العدم بما هو عدم ، لا يحتاج الى جاعل موجود ، فهل نصيرّه شيئاً متحصلاً ، أو موجوداً غنياً ؟ وأيضاً ، قوام المهية مصحح حمل نفسها ، لا حمل الموجود ، غايته مصحح حمل لا موجوده ولا معدومة ، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم ، كما قرر في تقديم السلب على الحيثية . فان الموجبة المعدولة ، تستدعي الوجود للموضوع ، ولا وجود في المرتبة . وفي الحقيقة ، عند تخلية المهية في لحاظ العقل ، كان مصحح حمل الموجود ، وجودها الذهني ، لا القوام . (سبزواری ۴۹)

لا يخفى ان هذا الكلام من السيد المحقق مبني على قوله بأصالة المهية في مرحلة التحقق . اذ على هذا القول . نفس المهية بلا انضياف شئ اليها من الجاعل هي المصحح لحمل الموجود عليها . فلو كانت مع ذلك مستغنية عن الجاعل ، وكانت مع قطع النظر عن جعلها مصداقاً

للموجود ، لخرجت عن الامكان ، وصارت واجباً ، اذ لامعنى للواجب الا ما كان بنفس ذاته موجوداً ، غير محتاج فى موجوديته الى الجاعل . (آملى ١٨٨)

يرد عليه ان استغناء المهية ١٩/٨٧

حاصله ان الواجب ما كان مستغنياً عن الجعل من جهة انه فوق المجعلية ، وانه بلاجعله موجود . والمهية مستغنية عن الجعل من جهة انها دون المجعلية ، وانها بعد جعلها غير متحققة .

ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على القول بأصالة الوجود واعتبارية المهية . فهو ، وإن كان حقاً لكنه مبنائى ، لا يرد على السيد المحقق على مبناه من أصالة المهية فى مرحلة التحقق . (آملى ١٨٨)

وايضاً كيف يكون نفس قوام المهية ٢١/٨٧

هذا الجواب ايضاً مبنى على اعتبارية المهية فى مرحلة التحقق ، وان موجوديتها بالوجود (آملى ١٨٨)

لزم الانقلاب ٢٢/٨٧

لانّ الممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل ، اذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها ، بلا ملاحظة شئ آخر معه ، بل مع قطع النظر عن أى اعتبار كان سوى نفس ذاته ، لكان الوجود ذاتياً له . فيلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الواجب الذاتى ... ولا يخفى ان هذا الذى ذكره من لزوم الانقلاب هو بعينه ما تقدم من الدليل على أصالة الوجود فى مرحلة التحقق ...

فيحصل ان مرجع استدلال السيد المحقق على أصالة المهية فى مرحلة الجعل هو الاستدلال على أصالتها فى مرحلة التحقق . و مرجع الجواب عنه هو اعتبارية المهية وأصالة الوجود فى مرحلة التحقق . وكلا الاستدلالتين حق . وان الاختلاف فى المبنى . ومنه يظهر اختلاف المسألتين . فان مسألة أصالة الوجود فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالته فى مرحلة الجعل ، وأصالة المهية فى مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالتها فى مرحلة

الجعل. وإن كان الحق هو أصالة الوجود في المرحلتين، مرحلة التحقق ومرحلة الجعل.
(آملی ۱۸۸-۱۸۹)

وقد مشى المشاء نحو الباقي ۱/۸۸

وهو جعل الوجود وجعل الاتصاف، وهو صيرورة المهية موجودة. (آملی ۱۸۹)
الى جانب مجعولية الوجود ۱/۸۸-۲

قالوا إن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلوم، وفستره المتأخرون منهم بالموجودية
أي اتصاف ماهية المعلوم بالوجود بمعنى الجعل المؤلف. (هیدجی ۱۳۸-۱۳۹)

ولعل هولاء ۲/۸۸

انما عبروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف، لانه المنتزع منه للاتصاف،
ومطابق الحمل، وقابل التحليل. (سبزواری ۴۹)

يحلله العقل الى موصوف وصفة ۳/۸۸

الموصوف هو الماهية والصفة هي الوجود.

اعلم أن الماهية من حيث الوجود تابعة لذات الوجود، لكن من حيث العقل يكون
الوجود تابعا لها لكونه صفة لها في العقل والتصور. (هیدجی ۱۳۹)

ذلك الأمر البسيط هو الوجود ۳/۸۸-۴

ذلك البسيط هو الوجود الذي وجود ونسبة، اذ الوجود الامكاني ليس الا نفس
الربط ومحض الفقر، لانه شيء له الربط والفقر. ولذا يعبر عن الوجودات الخاصة الامكانية
بالوجود الرابط. وهو منشأ انتزاع المهية، فيحلله العقل الى موصوف، هو المهية، وصفة،
هي الوجود، واتصاف، وهو صيرورة المهية موجودة. وكل ذلك في نشأة العقل. والافق
الخارج ليس الا الوجود الذي هو عين الربط والفقر.

ومما ذكرنا يظهر ان المهية تابعة للوجود بحسب الخارج، لأنها منتزعة عنه، وان
الوجود صفة تابعة لها في العقل. فالتابعة والمتبوعة بين المهية والوجود يتعاكسان خارجاً
وذهناً. (آملی ۱۸۹-۱۹۰)

وقس عليه الصحيح والباطل ١١/٨٨-١٢

اذ على كل من القولين الآخرين ، الاحتمالات اثنا عشر ايضاً . (سبزوارى ٤٩)

جعل الوجود ١/٩٠

أى جملاً بسيطاً بالذات. (هيدجى ١٣٩)

مهمة مجعولة بالعرض ٢/٩٠

أى ، مجعولة بعين جعل ذلك الوجود ، لاجعل على حدة ، كما انّها موجودة بعين ذلك الوجود ، وجود الكلى الطبيعى بعين وجود شخصه . فكما ان نصب الشاخص نصب ظله ، كذلك جعل الوجود الخاص جعل مهميته . مثال آخر ، جعل النوع جعل فصله وجنسه ، سيما فى البسائط الخارجية ، لان وجودها واحد بدليل الحمل ، ومفاده الاتحاد فى الوجود . فكذا المهمة النوعية مجعولة بجعل وجودها ، لاجعل مستانف . وهذا ايضاً مما يرشدك الى القول المرضى ، حيث ان وحدة الجعل وتعددده ، تدور على وحدة الوجود الخاص وتعددده ، لاعلى وحدة المهمة وتعدددها . ولو كانت المهمة مجعولة بالذات ، لتعدد الجعل بتعدددها . فان مهمة الفصل ، غير مهمة الجنس . وكلتيهما غير المهمة التامة النوعية . واذا كفى الجعل الواحد للثلاثة بالبرهان ، واتفاق المحققين ، فاحدس ان المجمعول هو الوجود . فان مهماتها ، وان كانت ثلثا ، لكن لما كان وجودها واحداً ، كفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلك الوجود . (سبزوارى ٤٩-٥٠)

هو اختياري ٨/٩٠

وهو مجعولية الوجود بالذات بالجعل البسيط . (هيدجى ١٣٩)

مع قطع النظر عن الوجودين ٩/٩٠

إشارة الى ردّ من زعم كالعلامة الدوائى والمحقق الشريف أن لازم الماهية عبارة عن لازم كلا الوجودين . وقد صرح فى المنطق عند قسمته اللازم بان هذا القول ليس مرضياً عنده . (هيدجى ١٣٩)

والمهية بهذا الاعتبار اعتبارى بالاتفاق ۱۰/۹۰

ان المهية من حيث هي هي أمر اعتبارى عند الكل ، حتى القائلين بأصالتها. وانما القائل بأصالتها يقول بأصالتها بعد اكتسابها الحيثية المكتسبة من الجاعل .

ولذا اورد عليه بان تلك الحيثية المكتسبة: هل تزيد عليها شيئاً ام لا؟ فان زادت، فالزيادة هي الوجود، ولو سماها القائل بأصالة المهية بالحيثية المكتسبة ، اذ الخلاف ليس في اللفظ والتسمية. وان لم تزد عليها شيئاً ، وبقيت المهية بعد اكتسابها الحيثية من انها ليست الاهی، فلم تستحق حمل الموجدية عليها، أو خرجت عن حد الامكان الى الوجوب. وبالجمله ، فالمهية من حيث هي أمر اعتبارى. (آملی ۱۹۰-۱۹۱)

يلزمها كذلك ۱۱/۹۰

أى بما هي هي. (هيدجی ۱۳۹)

اولى بالاعتبارية ۱۱/۹۰

لانه سبك اعتبارى من اعتبارى. فالامكان: مثلاً، الذى هو لازم المهية، من حيث هي، اولى بالاعتبارية منها. (سبزواری ۵۰)

وهذا من قبيل قوله «انما يعرف...» ۱۲/۹۰

إشارة الى مقاله علماء النحو من أن كلمة «ذو» لاتضاف الى مضمير، لأنها وضعت وصلة الى الوصف بأسماء الأجناس. وقد أضيفت اليه على سبيل الشذوذ، كقول الشاعر... إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه. (هيدجی ۱۳۹)

هاتان المقدمتان ۱۴/۹۰

أى كل معلول لازم لعلته، والأخرى لازم الماهية اعتبارى.

وصورة القياس هكذا:

ماسوى الصادرالأول معلول للصادرالأول ، أى لماهيته، كما هو المفروض.

وكل معلول لازم لعلته.

فما سوى الصادرالأول لازم لعلته ، وهى ماهية الصادرالأول.

وكل ما هو لازم الماهية اعتبارى .

فينتج: ماسوى الصادر الأول اعتبارى . فهو المحذور . (هيدجى ١٣٩-١٤٠)

ففى سوى المعلول الأول ١٤/٩٠

كل معلول لازم لعلته... فنقول: بناء على أصالة المهية فى مرحلة الجعل يكون المجعول نفس المهية وصرفها . والمهية من حيث هى أمرا اعتبارى . فالصادر الأول ، وهو مهية العقل الأول ، أمرا اعتبارى لازم لعلته ، أعنى وجود الحق . والصادر الثانى هو مهية العقل الثانى ، أيضاً امر اعتبارى لازم لمهية العقل الأول التى كانت اعتبارية . وهكذا بقية الصوادر ولو ازم عللها التى هى مهيئات اعتبارية ، سوى العقل الاول الذى كان لازماً لوجود الحق تعالى . فحينئذ ، لا يلزم فى العقل الاول محذور ، اذ هو اعتبارى لازم لأمر متأصل - وقد عرفت جواز لزوم الأمر الاعتبارى للأمر المتأصل - ولكن يلزم فيما سواه اعتبارية الكل وانتزاعيته . لان الكل لازم مهية الصادر الاول ومعلوله ، إما بلا واسطة ، أو معها . فعلى القول بأصالة المهية فى مرحلة الجعل يلزم اعتبارية ماسوى المعلول الاول . وهو باطل . (آملى ١٩٢-١٩٣)

حتم ولزم من قول الاشراقى ١٥/٩٠

إن الذى يلزمهم كون ماسوى الصادر الأول معلولاً له . وأما انتزاعيته فلا ، اذ ليست ماهية الصادر الأول بالاعتبار الذى ذكره علّة لما سواه ، اذ الماهية بهذا الاعتبار لا يقتضى شيئاً . بل من حيث هى موجودة فى الخارج علّة لما سواها . فهو معلول للوجود بالقياس الى علته . وكلام المصنّف لا يخلو عن مغالطة ، على أن كون الماهية اعتبارية معركة للآراء . (هيدجى ١٤٠)

اذ المفروض ١٦/٩٠

اذ قد مرّ أن المتحقق ، اما الوجود واما المهية . واذا كان الوجود اعتبارياً عندهم ، فالمتحقق فى الواقع فى المعلول الاول ليس الا مهية . وكل ما يعتبرون فيها ، من الانتساب والارتباط والانضمام ، خارجياً كان أو عقلياً ، يخرجها عن كونها نفسها ، وعن كون

المجعول هو نفس المهيّة. ففعلوله لازم نفس مهيّته. وهكذا في لازم اللازم، بالغاً ما بلغ.
(سبزواری ۵۰)

انسلاّب سنخيتها ۲۰/۹۰

والحال ان السنخية بين العلة والمعلول معتبرة. قال تعالى: «قل كلّ يعمل على شاكلته». وقال بعض العرفاء. «الاثر يشابه صفة موثره». فعلة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم. وعلّة المهيّة مهيّة. وكذا في ناحية المعلول. فكيف يكون المهيّة؟ وهي حيثية لاثاني عن الوجود والعدم، اثر حقيقة الحقائق والوجوب الذاتي، بل اثره الوجود الذي هو حيثية طرد العدم والاباء عنه. كيف وحيثية الوجود كاشفة عن الوجوب؟ وأيضاً، المهيّة نقيصة، ومرجع النقايس، والوجود خير، فهو تعالى مصدر الخيرات، وجاعل الانوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس اليه. (سبزواری ۵۰-۵۱)

أى حتم ولزم انتفاء السنخية بين الماهيات وجاعلها، وهي معتبرة في كل معلول بالقياس الى علته. وإلا جاز أن يكون كل شيء علة كل شيء. (هيدجی ۱۴۰)

كالفی للشيء ۲۰/۹۰

بدانکه معنی افاضت این است که، بخشش از دارای حقیقی بیاید، چنانکه از او چیزی نکاهد. ودر بازگشت چیزی برونیفزاید. پس نسبت معلول بعلة حقیقیه، نسبت نم ویم نشاید، بلکه فئی وشیء باید.

ای سایه مثال کاه بینش در پیش وجودت آفرینش
پس مہیات غواسق وظلماتند، ووجود منبسط سایه بلند پایہ اوست. «الم تر الى ربک کیف مدّ الظلّ». وهو الواحد الاحد الصّمد «لم یلد ولم یولد». (سبزواری ۵۱)

ظهر سابقاً ۲۲/۹۰

بقوله: والحق ماهيته انيته. (هيدجی ۱۴۰)

ومعلول الوجود وجود ۲۲/۹۰-۲۳

آلا انّ المعلول، لما لم يكن مساويا للعلّة، فضلا عن كونه اعلى، كان البينونة

بينهما بالكمال والنقص، بعد سنخيتهما في الوجود. والنقص، لما كان عدمياً، كان من ذات المعلول. وهذا مفاد الحديث الشريف عن امير المؤمنين وسيد الموحدين على عليه السلام: «توحيدته تميزه عن خلقه، وحكم التميز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»، فالبينونة عزلة هي التباين من جميع الوجوه. فلو لم يكن في المجمعول شيء، من سنخ الجاعل، جاز استناد كل مباين الى مباين آخر، وحصول كل شيء عن كل شيء حتى العدم، بما هو عدم، عن الوجود، بما هو وجود، والعجز عن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل العكس. ولو لم يكن سنخ الوجود والنور الذي في المجمعول في جاعله، فمّ فيه حصل؟ ومن اين اليه وصل بعد ما كان فاقراً وفاقداً؟ (سبزوارى ٥١)

والاتصاف حاله معلومة ٢٣/٩٠-٢٤

لكونه أمراً نسبياً انتزاعياً. (هيدجى ١٤٠)

بالارتباط الى الجاعل ٣/٩١

كما أن الحصص مرتبطة بالوجود المطلق، أى المفهوم العام، متقومة به، ولا تعقل الا به، كذلك الوجودات الخاصة الحقيقية متقومة بالوجود الحق المطلق ومرتبطة به، لا يكون تعقلها إلا به. (هيدجى ١٤٠)

بل يكون عين الارتباط ٣/٩١-٤

كما في الوجود الخاص الحقيقي، على ما سيجى أنه عين الربط والتعلق والفقر، لا بالمعاني المصدرية. بل كل منها، في اصطلاح اهل الحكمة المتعالية، مرادف مع حصص مفهوم الوجود، في ارادة الوجود الخاص الذى هو حيثية طردالعدم المتقوم بوجود القيوم، تقوّمًا وجوديًا، اتمّ واقوم، من تقوم المهية النوعية، بعلى قوامها. (سبزوارى ٥١-٥٢)

ان الوجودات الخاصة الامكانية مطلقاً، حقائقها هي عين الربط بمبدئها، لانها ذوات عرضها الربط حتى تكون هي في نفسها شيئاً وربطها بعلتها شيئاً آخر... بل انما هي متقومات بالربط بالعلة، لا بمعنى ان الربط بمبدئها جزء من ذاتها حتى تكون لذواتها جزء آخر غير الربط، لان ذواتها بسيطة لاجزاء لها، بل بمعنى ان ذواتها البسيطة نفس الربط بالمبدء

وعین حقیقتہ. فتکون ہی فی عالم الموجودیۃ کالمعنی الحرفی فی عالم المفہومیۃ. فکما ان المعانی الحرفیۃ غیر مستقلۃ فی عالم المفہوم، فکذلک الوجودات الخاصۃ الامکانیۃ غیر مستقلۃ فی عالم الوجود. وبعبارة اوضح، سلب الربط عن الوجودات الخاصۃ عبارة عن سلب ذواتها عنها. (آملی ۱۹۳-۱۹۴)

ان الوجود رابط ۲/۹۴

بدء بقسمۃ الوجود لأن المواد کیفیات للوجود الرابط عند الأكثر، وهو معنی حرفی يقع رابطۃ فی الحملیات الایجابیۃ، مغایر للنسبۃ الحکمیۃ، فإنها فی کل العقود بخلاف هذا الوجود، وغیر الوجود المحمولی بحسب السنخ. والاشترک بینهما فی مجرد اللفظ، کما حقق فی موضعه. (هیدجی ۱۴۰)

رابط و رابطی ۲/۹۴

| | | | | |
|--|---|---|---|--------|
| بنفسه (وجود الواجب) لنفسه بغيره لغيره [وبغيره] (الوجود الرابطی) | } | الوجود الرابط الوجود النفسی (المحمولی) | } | الوجود |
|--|---|---|---|--------|

إن الوجود إما يكون فی نفسه. وهو الوجود المحمولی، ومفاد «كان» التامة، ويعبر عنه بثبوت الشئ [وبالوجود النفسی].

أو لا يكون فی نفسه، وهو مفاد «كان» الناقصة؛ ويعبر عنه بثبوت الشئ للشئ، وبالوجود الرابط.

وما يكون فی نفسه: إما يكون لنفسه، أو يكون لغيره. والأخير كوجود العرض وكوجود الصور الحالۃ فی محالّها كالنفوس المنطبعة. ويعبر عنه بالوجود الرابطی.

وما يكون لنفسه: إما يكون بنفسه، وهو وجود الواجب، أو يكون لغيره، كالجوهر. ففی الواجب نفسیات ثلاث، أى وجوده فی نفسه لا فی غیره، لنفسه لا لغيره، بنفسه لا بغيره.

وفي الجوهر نفسيّتان ، أى وجوده في نفسه لنفسه ، لكنه لا يكون بنفسه ، بل بغيره الذي هو علته .

وفي العرض نفسية واحدة ، أى وجوده في نفسه ، لكنه ليس لنفسه ، بل لغيره ، بمعنى أن وجوده في نفسه نعت لغيره — ولذا يعبر عنه بالوجود الناعتي — ولا يكون بنفسه ، بل بغيره الذي هو علته .

وفي الوجود الرابط النفسيات الثلاثة كلها مسلوقة . وهو أضعف مراتب الوجود . (آملی ١٩٥)

أو يكون وجوداً لا في نفسه ٦/٩٤

فالنفسية ثلاثها مسلوقة عنه ، وهو أضعف مراتب الوجود ، كالمعنى الحرفي ، غير ملحوظ بالذات . وكما يتحقق في الموجودات بالوجود النفسي ، يتحقق في العدمي ، مثل « زيد اعمى وامى » ، بل في الممتنعات ، مثل « شريك الباري محال » ، و« اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين » . (سبزواری ٥٢)

عين وجوده لغيره ١٦/٩٤

مصادقاً وهويةً . فلا تغاير بينهما إلا بالاعتبار ، بخلاف الرابط ، فانه غير الوجود المحمول سنخاً . (هيدجی ١٤٠-١٤١)

ثم النفسى قسمان ١٨/٩٤

هذا ناظر الى التقسيم الذى اشار اليه في المصراع الاول من جعل الرابطى مقابلاً للنفسى . وأما على ما قلنا ، فيصير الرابطى من أقسام النفسى . (آملی ١٩٥-١٩٦)

كوجود الجوهر ١٨/٩٤

هذا من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فردما . فمن المفارقات ، كالعقل الكلى ، ومن الماديات ، كالجسم . وذكر وجود العرض في وجوده في نفسه لغيره ، على سبيل التمثيل . فإن الصور الحاله والنفوس المنطبعة ، وجودها رابطى . بل يستعمل الوجود الرابطى في وجود العقل الفعّال للنفوس وفي غير ذلك . (سبزواری ٥٢)

أى وجود بعض الجواهر، كالمفارقات العقلية، وان كان بعضه الآخر رابطياً، كوجود الصور. ولا منافاة بين ان يكون وجود الصور رابطياً وبين ان يقال: يكون وجود الجوهر فى نفسه لنفسه. لكفاية تحقق فرد ما فى تحقق الطبيعة. فكون وجود المفارقات من الجوهر فى نفسه لنفسه كاف فى صحة ان يقال: طبيعة الجوهر كذلك. (آملی ۱۹۶)

لاینا فى ماحقق ۲/۹۵

وأیضاً، المراد بالغير، فى وجود فى نفسه لغيره، وفى وجود فى نفسه لنفسه لالغيره، هو القابل. فهذه النفسیة للوجود، لا ینا فى كونه رابطاً، بالنسبة الى الفاعل القیوم تعالى'. (سبزواری ۵۲)

لان ما ذكر هیهنا ۳/۹۵

أى ما ذكر فى المقام من جعل الجوهر موجوداً فى نفسه لنفسه والعرض موجوداً فى نفسه لغيره، باعتبار مقایسة وجود العرض بالنسبة الى الجوهر. وما حقق فى موضعه من كون وجود الممكنات كلها. من جواهرها واعراضها، روابط محضة لا نفسیة لها اصلاً... إنما هو باعتبار مقایستها بالنسبة الى مبدئها. (آملی ۱۹۶)

والا فالكل روابط صرفة ۳/۹۵

هیہنا، مشربان: احدهما ان وجود الممكنات رابطی، لان وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لعلته. وقد قلنا ان الرابطی غیر منحصر فى وجود المقبول للقابل، فىقال ان وجودات الممكنات لفاعلها القیوم تعالى'. كوجودات الاعراض لموضوعاتها، فى عدم استقلالها. حیث ان وجودات الاعراض فى انفسها عین وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع فى تمثيلات العرفاء، من البحر والامواج والجب، یرمى الى هذا، وان كان مجال التمثیل ضیقاً. وثانیها ان وجودها رابط صرف، وفقر محض الى القیوم تعالى، كالمعنى الحرفی، فانه غیر مستقل بالمفهومیة، والوجود الخاص غیر مستقل فى الموجدیة. ولذا، اذا قلنا للوجود الفعلی انه اضافة، اردفناها بالاشراقیة، تمييزاً عن الاضافات المفهومیة والمقولیة. فكما ان الروابط والنسب بین شیئین، كذلك الاضافة الاشراقیة التى هی الوجود المضاف

الى الممكنات ، بين الاحدية الصرفة والمهيات الاعتبارية . فكل وجود من الجهة الوجودية حرف وكلمة من الله ، الا ان الحروف منها عاليات ، ومنها نازلات كما قيل :
كنّا حروفاً عاليات لم نقل متعلقات في ذُرى اعلى القلل

وهذا مشرب اعذب واحلى ، اذ على الاول ، يثبت لوجود الممكن نفسية ، اذ الوجود الرابطى من اقسام الوجود فى نفسه ، بخلاف الرابط والعرض ، له نفسية . الا ترى كونه خلوا عن جميع الموضوعات ، فى نظر العقل ، كما يشير العقل الى البياض ، مع عزل النظر عن موضوعاته . والوجود الفاجر بدون القيوم تعالى لاشئ محض . « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى » . وقد قرر فى علم المعانى ان المسند المعروف باللام ، مقصور على المسند اليه ، مع تأكيد الحكمين بالجملة الاسمية وضمير الفصل . (سبزوارى ٥٢-٥٣)

وتماثيل ٤/٩٥

قال الله تعالى : « ماهذه التماثيل التى انتم لها عاكفون ؟ » . والتماثل هنا النقش الذى لاحقيقة له . (سبزوارى ٥٣)

الوجود مطلقاً ٥/٩٥

أى سواء كان وجوداً رابطاً أو محمولاً ، كما فى التجريد حيث يقول [الطوسى] :
« واذا حمل الوجود أو جعل رابطة ، تثبت مواد ثلاث ، خلافاً للاكثرين الذين خصصوا الجهات بالوجود الرابط » .

ولعل تصريح المصنف بالاطلاق مبنى على ما اختاره من عدم وجود الرابط فى قضية محمولها الوجود المطلق ... اذ على مختاره من كون قضية « الانسان موجود » ثنائية لا رابطة لها أصلاً ، تكون المواد كصفات لنفس المحمول الذى هو الوجود المطلق ، فى مثل « الانسان معدوم » ، اذ لا وجود رابط فيها حتى يكون المواد كيفاً له . وفى القضية الثلاثية التى مفادها الهلية المركبة ومحمولها الوجود المقيد ، مثل « الانسان كاتب » يتحقق الربط ، ويكون الربط المتحقق فيها متكيفاً بكيفية من هذه الكيفيات . فتكون المواد كيفاً للوجود الرابط فيها اذ لا وجود محمول فيها ، لعدم كون المحمول هو الوجود المطلق . وعلى ما قلنا

من تحقق الوجود الرابط فی کل قضية ، سواء كان محمولها الوجود المطلق أو المقيد ، ينبغي ان يقال بكون المواد كيفاً للوجود الرابط مطلقاً ، سواء كان المحمول فی القضية هو الوجود المطلق ، مثل «الانسان موجود» أو الوجود المقيد ، مثل «الانسان كاتب» . (آملی ۲۰۰)

الی انها فی الخارج مواد ۶/۹۵

«المادة» هی كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ، اذا اعتبرت من حيث هی فی نفس الأمر [أى من حيث نفسها] . و «الجهة» هی تلك الكيفية من حيث انها حصلت فی التعقل والتلفظ ...

والجهة قد تطابق المادة ، مثل «زيد موجود بالامكان» ، وقد تخالفها ، مثل «زيد موجود بالوجوب» . فتكون القضية حينئذ كاذبة . (آملی ۲۰۲)

غنية عن الحدود ۸/۹۵

والحق ان الحكم بانها بديهية ، بديهى ايضاً ، كالوجود ، وان احتاج الى منبه ، مثل ان يلاحظ ان الصبيان ، مثلاً ، لا يتوقفون فی معرفة وجوب الزوجية للاربعة ، وامتناع الفردية لها ، وامكان حصول الحركة لزيد . (سبزواری ۵۳)

تعريفات دورية ۹/۹۵

كون هذه التعاريف دورية من جهة أخذ الامتناع - وهو المحال - فی تعريف الواجب والممكن ، وأخذ الامكان أو الواجب فی تعريف الممتنع . (آملی ۲۰۲)

وغير ذلك ۱۱/۹۵

وذلك كتعريفهم الوجوب بامتناع الانفكاك ، ثم الامتناع بعدم الامكان ، ثم الامكان بعدم الوجوب ، ونحو ذلك . (هيدجی ۱۴۱)

أى وجود الجهات التى هی كيفيات النسب ۲/۹۶

فيه اشارة الى دليل آخر على اعتباريتها . فانها صفات للنسب التى هی اعتبارية ، حيث انها وثاقتها وضعفها ، ففيها سبك اعتبار من اعتبار ، فتكون اوغل فی الاعتبارية . و اشارة ايضاً الى خروج الوجوب الحقيقى الذى هو عين ذات الواجب تعالى عنها . وسيرجع آخر

الكلام الى الاول . (سبزوارى ٥٣)

اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية العينية محال ٤/٩٦-٥

هو محال للزوم كون الصفة أقوى من الموصوف مع انها تابعة له فيجب ان تكون أضعف. ولا يخفى ان تمامية هذا الدليل متوقفة على كون كل من الوجوب والامكان والامتناع مفهوماً واحداً يضاف الى الوجود تارةً والى العدم أخرى، حتى يقال من جهة إضافته الى العدم: يجب ان يكون اعتبارياً ولو فيما اذا أضيف الى الوجود. (آملی ٢٠٣)

فاتصاف مهيئاتها بوجودها ٧/٩٦

لا يخفى ان هذا البرهان يتم في ابطال كون مجموع الثلاثة متأصلاً موجوداً في الخارج، لا البعض دون البعض . لان التسلسل ممنوع معه، اذ يجوز حينئذ ان يكون الوجوب مثلاً عينياً والامكان اعتبارياً، ويكون اتصاف مهية الوجوب بالوجود بالامكان، فلا يلزم التسلسل. (آملی ٢٠٤)

لزم من عدمية المجموع ١١/٩٦

دفع لما قد يتوهم من عدم تعلق قولنا: «امكانه لا...». مثلاً، بعدمية الوجوب بان يقال اولاً: مجموع المحذورات لعدمية مجموع الاثنين على التوزيع، الارتفاع النقيضين، فيتعلق بهما. او يقال: كل من الثلاثة يجرى في مجموع الاثنين، بلا اختصاص، لكل بواحد. ففي عدمية الوجوب، يقال: وجوبه لا كان لا وجوب له؛ وفي عدمية الامكان يقال: الممكن امكانه ينحسم. (سبزوارى ٥٣-٥٤)

عدمية المجموع ١١/٩٦

أى الامكان والوجوب. (هيدجى ١٤١)

يعنى يلزم من عدمية الوجوب والامكان مجموع المحذورات الثلاثة . لكن الاول منها ، وهو لزوم كون الامكان عين اللامكان، يترتب على عدمية الامكان، والأخير، اعنى انقطاع الوجوب عن الواجب ، يترتب على عدمية الوجوب. والثانى، اعنى ارتفاع النقيضين يترتب على عدمية كل واحد من الوجوب والامكان. فصار المجموع مترتباً على المجموع ،

وان لم یترتب الجمیع علی کل واحد واحد. (آملی ۲۰۴)

أوكل واحد من الثلاثة ۱۱/۹۶-۱۲

یعنی المحذور الاول ليس منحصرأ بصيرورة امکان الممكن عين لا امکان له. بل ذکر هذا من باب المثال. والا فلو كان الوجوب ايضاً عدمياً، يلزم ان يكون وجوبه عين لا وجوب له. ولذا المحذور الأخير، اعني انحسام الوجوب عن الواجب ايضاً ليس محذوراً مختصاً بعدمية الوجوب بل يكون ذكره من باب المثال. والا فلو كان الامكان ايضاً عدمياً، لزم انحسامه عن الممكن. (آملی ۲۰۴)

على سبيل التمثيل ۱۲/۹۶

اذ كل من المحذورات المذكورة مشتركة فيه الوجوب والامكان. (هیدجی ۱۴۲)

اذ لا ميز في الأعدام ۱۳/۹۶-۱۴

حاصل تقرير هذا الدليل: انه لو لم يكن الامكان ثابتاً، لكان منفيّاً لعدم الواسطة بين الثابت والمنفى. ولو كان منفيّاً، لم يكن فرق بين نفي الامكان وبين الامكان، لان الأعدام غير متميزة. ولو لم يكن فرق بين الامكان وبين نفيه، يلزم ان لا يكون الممكن ممكناً. وهو خلف، لان المفروض ان الممكن ممكن. (آملی ۲۰۵)

وجه البطلان ۱۴/۹۶

تقريره أنا لانسلم الملازمة. فإن الفرق بين نفي الإمكان والإمكان على تقدير كونه منفيّاً ثابت. فإن الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمي ونفي الإمكان هو نفي ذلك الامكان العدمي. و فرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي ضرورة أن الشيء ورفعه متناقضان، سواء كان الشيء عدمياً أو وجودياً. فهما متمايزان قطعاً. (هیدجی ۱۴۲)

والشيء مطلقاً ۱۵/۹۶

عدمياً كان أم وجودياً. (هیدجی ۱۴۲)

انه رفع النقيضين ۱۷/۹۶

ان كون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما، كما ان كونها وجوديين معنى اجتماعهما

بل المعتبر في النقيضين كون احدهما وجودياً والآخر عديمياً.

أما كون اللاوجوب واللامكان عديمين فلوجهين. احدهما: من جهة صدقهما على الممتنع ، بل على المعدوم مطلقاً ولولم يكن ممتنعاً. وذلك لظهور انه ليس لشيء من الممتنع والممكن المعدوم وجوب ولا امكان... ثانيهما ان العدم ، اعني حرف السلب ، أخذ جزء من مفهوم اللاوجوب واللامكان . وما جزئته معدوم فهو معدوم. (آمل ٢٠٥-٢٠٦)

النقض بالعمى واللاعوى ١٩/٩٦

وكذا الامتناع واللامتناع. (آمل ٢٠٦)

في المفردات ٢٠/٩٦

اذ الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول. وأما مجموع القضية ، فلا. (سبزواري ٥٤) ارتفاع النقيضين في المفردات هو بعدم صدقهما معاً على شيء ، مثل ما اذا لم يصدق على شيء انه حجر ولا حجر... وأما في القضايا فمعنى ارتفاع النقيضين فيها عدم صدقهما في نفسها .

والسر في ذلك ، كما ذكره في الحاشية ، ان الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول ، وأما مجموع القضية ، فلا حمل فيها .

وبالجملة فالوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقهما معاً على شيء نقيضان، ولو كانا معاً عديمين.

وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين ، فالمراد به ، على تقدير تسليمه ، ما يكون السلب داخلياً في مفهومه ، مثل اللاوجوب مثلاً ، لا ما يكون معدوماً ، مثل الوجوب والامكان. (آمل ٢٠٦-٢٠٧)

ان لا يكون الواجب واجباً ٢/٩٧

ولا الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان، اذ لا تحقق للعدميات في أنفسها .

لكن الواجب واجب وإن لم يعتبره العقل ، بل ولو فرض عدم العقول كلها .
(هیدجی ۱۴۲)

النقض بالامتناع بل بالشيئية ۳/۹۷-۴

مع اعتراف الخصم باعتباريتهما وكونهما عدميين. (هیدجی ۱۴۲)
فان الامتناع والشيئية اعتباريان عند الكل ، مع إجراء هذا الدليل فيهما بأن يقال :
لو كان إمتناع الممتنع أو شيئية الشيء اعتبارياً ، لزم أن لا يكون الممتنع ممتنعاً ، ولا الشيء شيئاً
إلا عند اعتبار العقل ؛ واللازم باطل للقطع بكون الممتنع ممتنعاً والشيء شيئاً ، سواء وجد
العقل ام لا ، وسواء اعتبرهما ام لا . وإنما أتى بالشيئية بكلمة « بل » الإضرابية ، لأنها صفة
للموجود ، فيكون الإشكال في اعتباريتها أجلى وأظهر. (آملی ۲۰۷)

والحلّ بأنّ انصاف ۴/۹۷

تقريره: لو سلمنا أن ذات الواجب متّصف بالوجوب ولو لم يكن عقل ، إلا أن
اتّصاف الذات بصفة في الخارج لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه . الا ترى أن قولنا « زيد
أعمى » في الخارج صادق ، وليس العمى موجوداً فيه . فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب
والإمكان أمراً عدمياً أن لا يكون شيء موصوفاً بها في نفس الأمر .

واعلم ان اتّصاف شيء بصفة في الخارج يقتضي أحد الأمرين: إما وجود مبدء تلك
الصفة فيه ، أو كونه بحيث يصحّ للعقل أن ينتزع ذلك المبدء منه . وكون الأمور الاعتبارية
في نفس الأمر أن لها منشأ انتزاع في الوجود ، بخلاف الاعتباريات المحضة والوهميات الصرفة .
(هیدجی ۱۴۳)

لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه ۴/۹۷

لانّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، لافرع ثبوت الثابت . (سبزواری ۵۴)

الوجوب الذي هو كيف النسبة ۵/۹۷

أي كيف النسبة الاعتبارية...

[يجب ان لا يخلط] بين الوجوب الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى المعبر

عنه بتأكد الوجود وشدته وكونه فوق مالا يتناهى عدة وشدّة ومدة، وبين الواجب الاعتباري الذي هو كيف النسبة .

والقطع بان الواجب واجب، سواء وجد العقل ام لا، اعتبر وجوبه على تقدير وجوده أم لا، انما هو بالنسبة الى الاول، لا الأخير . التحقيق في الأخير ان الواجب كاخواته من الامكان والامتناع، لكونه كيفاً للنسبة بما هي معنى حرفي آلي، يكون كالمتمصف به آلياً حرفياً، آلة لملاحظة الموضوع، لا قوام له بنفسه كموصوفه الذي هو النسبة بين الموضوع والمحمول . (آملی ٢٠٨)

كيف النسبة ٥/٩٧

بين الموضوع والمحمول، لا في الوجوب الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى المعبر عنه بتأكد الوجود وقوته. (هيدجي ١٤٣)

كل واحد من الوجوب والامكان والامتناع ٢/٩٨

ان الوجوب بالذات هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بنفسه، بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له الوجود .

والامتناع بالذات هو كون الشيء ضروري العدم في نفسه بنفسه، بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، يكون بحيث يجب له العدم .

والامكان الذاتي هو كون الشيء في نفسه بنفسه بحيث لا يكون له الوجود ضرورياً، ولا العدم ضرورياً، ولا اقتضاء له في ذاته لشيء منهما. فان صار موجوداً، لا محالة يكون بالغير، وهو وجود علة وجوده. وان صار معدوماً، فلا محالة يكون عدمه بالغير، وهو عدم علة وجوده، لا وجود علة عدمه، اذ العدم لا يستند الى علة موجودة، بل الى عدم علة الوجود . (آملی ٢١٢-٢١٣)

والغير أي وبالغير ٣/٩٨

الوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه باعطاء الغير اياه الوجود . والامتناع بالغير هو كون الشيء ضروري العدم في نفسه لا بنفسه، بل من ناحية عدم

علة وجوده. (آملی ۲۱۳)

الوجوب بالقياس الى الغير ۴/۹۸

هو كون الشيء ضروري الوجود ، لامن حيث هو له في نفسه ، بل من حيث هو أنه اعتبار في الشيء بحسب مايلايح حال الغير عندما يلاحظه مقيساً اليه. (هيدجی ۱۴۳)

ينقلب الى الأخرى ۶/۹۸-۷

وذلك لا ممتنع ان يزول ما بحسب الذات الا ان يصير الذات غير الذات ، وهو محال. ولذا قالوا ان الذات لا يختلف ولا يتخلف. (آملی ۲۰۸)

على سبيل الانفصال الحقيقي ۹/۹۸

هي المساءة بالقسمة الحقيقية التي لا يمكن اجتماع أقسامها لا في الصدق - في مقابل مانعة الخلو التي يجتمع أقسامها في الصدق ، وان لم يجتمع في الكذب - ولا في الكذب - في مقابل مانعة الجمع التي تجتمع أقسامها في الكذب ، وان لم يجتمع في الصدق ... وانما كانت القسمة الى الثلاثة حقيقية لان كل مفهوم ، اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ، فإما يكون بحيث يجب له الوجود أو لا يجب . وما لا يجب له الوجود ، فإما يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا . فالاول هو الواجب بالذات ، والثاني هو الممتنع بالذات ، والثالث هو الممكن بالذات . (آملی ۲۰۸ - ۲۰۹)

كمجموع هذه الأمثلة ۱۲/۹۸

صيغة الجمع باعتبار ان المضايقين ، كما يأتي ، موضوع المثالين. (سبزواری ۵۴)

إنما قال هذه الأمثلة بلفظ الجمع مع انه لم يذكر الا مثالين ، وهما المتضايقان والمفروض واجبين ، لأن الأول منهما مثال للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس الى الخير . فهو من هذه الجهة مثالان . ومع المفروض واجبين تصير أمثلة .

ومعنى كون المجموع مثلاً للمجموع نفي توهم كون كل واحد مثلاً للمجموع ، حتى يقال بأن المفروض واجبين كيف يصير مثلاً للواجب أو الممتنع بالقياس الى الغير ، وإيضاح أن كل واحد من هذه الأمثلة مثال لكل واحد من الامكان والواجب والامتناع

بالقياس الى الغير . ويكون المجموع مثلاً للمجموع في ضمن كل واحدة لكل واحد.
(آملی ٢١١-٢١٢)

وبالجملة المتضايان وضعاً ورفعاً وجمعاً ١٤/٩٨

لما قال قبل هذه الجملة: المتضايان باعتبار وجودهما مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير، وبقي حالهما باعتبار عدمهما، حيث أنه بهذا الاعتبار ايضاً يصيران مثلاً للواجب بالقياس الى الغير، ولم تكن العبارة المتقدمة دالة عليه، أردفها بقوله «وبالجملة ...» حتى يفيد ان المتضايين باعتبار وجودهما وعدمهما معاً مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

فقوله «وضعاً» بمعنى وجودهما معاً، وقوله «رفعاً» بمعنى عدمهما معاً، وقوله «جمعاً» بمعنى وجود أحدهما وعدم الآخر. (آملی ٢١٢)

الوجوب بالقياس ١٥/٩٨

الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى وجود الغير. يعنى اذا كان الغير موجوداً، لابد من ان يكون هذا الشيء موجوداً؛ سواء (١) كان ذاك الغير مقتضياً لوجود هذا الشيء، كما في العلة والمعلول. فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلة وجوده. او (٢) كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه احتياجاً ذاتياً، بحيث لولا ذاك الشيء لم يكن ذاك الغير موجوداً، كما في المعلول والعلّة. فالعلة ضرورية الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتية. او (٣) كان باستدعاء من الطرفين، بلاقتضاء لأحدهما بالنسبة الى الآخر ولا حاجة ذاتية له اليه، كما في معلولى علة ثالثة. فانه ليس ولا واحد منهما مقتضياً لوجود الآخر ولا محتاجاً اليه، ولكن يكون كل عند وجود الآخر ضرورى الوجود، لان وجود كل واجب ضرورى بالقياس الى علته، ووجود الآخر ضرورى بالقياس الى تلك العلة التى هي علة له ايضاً. فيكون ضرورياً بالقياس الى شريكه فى المعلولية بالنسبة الى تلك العلة. والمتضايان

ایضاً من هذا القبيل، بل هو هو. فعن مجموع حاجة المعلول الى العلة واقتضاء العلة وجود المعلول ومطلق استدعاء أحدهما للآخر يعبر بالاستدعاء بالمعنى الأعم. (آملی ٢١٣)

سواء كان باقتضاء ذاتی ١٧/٩٨

فالعلة، لتأميمتها، لا يمكن من عدم المعلول، ويقتضى ضرورة وجوده. والمعلول، لفقره الوجودی الذاتي والصفی والفعلی، يستدعى وجوب وجود علته، كما فی القدس «ياموسی» انا بذلك اللازم». (سبزواری ٥٤)

كما فی الوجوب بالقياس المتحقق فی المعلول ١٧/٩٨-١٨

فالمعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعاً: بخلاف العلة، فإنها واجبة بالقياس الى المعلول، لابه. (هیدجی ١٤٣)

فالعلة تأتي ذاتها إلا ان يكون للمعلول ضرورة الوجود إباءً ناشياً عن اقتضاءها وجود المعلول اقتضاءً ذاتياً. (آملی ٢١٤)

كما فی الوجوب بالقياس المتحقق فی العلة ١٨/٩٨

فالمعلول يأتي ذاته إلا ان تكون للعلة ضرورة الوجود إباءً ناشياً عن فقره الى وجودها فقراً ذاتياً. (آملی ٢١٤)

اذ لاعلية بين المتضايين ٢٠/٩٨-٢١

لان العلية تستدعي تقدّم العلة على المعلول، وهو يصادم التكافؤ. والمتضايان متكافئان تحقّقاً وتعقّلاً. (سبزواری ٥٤)

لأن العلية تستدعي التقدم والتأخر، أي تقدم العلة وتأخر المعلول، وهو يصادم التكافؤ، والمتضايان متكافئان. (آملی ٢١٥)

فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري وينفرد عنهما ٢١/٩٨

الوجوب بالقياس الى الغير... يجتمع مع الوجوب الذاتي تارةً، مثل الواجب تعالى، فانه واجب بالذات وواجب بالقياس الى وجود معلولاته. ويجتمع مع الوجوب بالغير تارةً أخرى، مثل معلولات الواجب تعالى، فإنها

واجبة بالغير وواجبة بالقياس الى الغير .

وينفرد عنهما الثالثة ، كما في المتضايقين ، حيث كل واحد منهما ليس واجباً بالذات ...
وليس كل واحد واجباً بالآخر لعدم العلية بينهما . (آملی ٢١٥)

وينفرد عنهما ايضاً ٢١/٩٨

فيفترق الوجوب ، بالقياس الى الغير ، عن الوجوب بالغير افتراقاً جلياً بهذا . ويفترقان خفياً ، بأن الاول حال اضافي للشيء ، بالقياس الى غيره ، والثاني حال ذاتي له ، وان جاء من غيره . (سبزواری ٥٤)

الامتناع بالقياس ١/٩٩

هو ضرورة عدم الشيء بالقياس الى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع
الاقتضاء تارة ، ومع الحاجة أخرى ، ومنفكاً عنهما معاً ثالثة :

كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول ؛ فعدم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة
امتناعاً ناشياً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة .

وكامتناع عدم المعلول عند وجود العلة امتناعاً ناشياً من استدعاء العلة وجوده
بحسب الاقتضاء .

وكامتناع وجود أحد المتضايقين عند عدم الآخر ، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر ،
فأنه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر ، بلا اقتضاء ولا حاجة .
(آملی ٢١٤)

كما في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة ٢/٩٩

يرجع الى ان العلة تأتي ذاتها إلا ان يكون للمعلول ضرورة العدم عند عدمها إباءً
ناشياً عن اقتضاها الذاتي وجوده عند وجودها . (آملی ٢١٦)

وعدمه بالنسبة الى وجودها ٣-٢/٩٩

يرجع الى ان المعلول يأتي ذاته عن عدم العلة عند وجوده إباءً ناشياً عن فقره اليها .
(آملی ٢١٦)

و كما فی وجود أحد المتضایفین ۳/۹۹

یرجع الی إباء کل واحد منهما من الوجود عند عدم الآخر إباءً ناشیاً عن استدعاء کل وجود الآخر عند وجوده استدعاءً مجرداً عن الاقتضاء والحاجة. (آملی ۲۱۶)

وهو ایضاً کسابقه فی العموم ۴/۹۹

فالامتناع بالقیاس الی الغير یجتمع مع الامتناع الذاتی، وذلك کعدم الواجب، فانه ممتنع بالذات وممتنع بالقیاس الی وجود معلولاته، ومع الامتناع بالغير، وذلك مثل عدم المعلول عند وجود علته، فانه ممتنع بالغير وبالقیاس الی الغير ایضاً. وینفرد عنها معاً، وذلك كما فی عدم احد المتضایفین عند وجود الآخر، فانه ممتنع بالقیاس الیه، ولكنه لا یكون ممتنعاً ذاتیاً ولا ممتنعاً بوجود الآخر. (آملی ۲۱۶)

علاقة طبعیة ۷/۹۹

کنطق الانسان ونهق الحمار. (هیدجی ۱۴۴)

اذلا علاقة لزومیة ۸/۹۹-۹

كما قالوا إن الواجبین، لو فرضنا، لم یكونا متلازمین، بل متصاحبین بحسب الاتفاق. (هیدجی ۱۴۴)

والا لم یكونا أو احدهما واجباً ۹/۹۹

العلاقة اللزومیة بین شیئین إنما تتحقق اذا كانت بینهما العلیة والمعلولیة أو بالاشتراك فی المعلولیة بالنسبة الی ثالث.

فعلى الأول، یجب ان یكون المعلول منها ممكناً. وعلى الآخر، یجب معلولیة كليهما. (آملی ۲۱۷)

فی مسألة نفی الاجزاء عن الواجب تعالى' و غیرها ۱۰/۹۹-۱۱

فیقال: لو كان للواجب اجزاء، فهی امّا ممکنات، فیلزم حاجته الی الجزء، بل الی الممكن، و امّا واجبات. فلعلاقة بینها، اذ بینها الصحابة الاتفاقیة، لا الرابطة العلیة، اذ صادمها الوجوب الذاتی. وهذا خلف، حیث فرض الواجب الواحد مرکباً، وظهر اثنان

كل منها بسيط. واما غير هذه المسألة ، مثل مايقول الشيخ الاشراقي ، في برهان نفى المهية عن الواجب تعالى ، انه لو كان له مهية ، وكل مهية لاتمنع الكثرة الافرادية ، فكلها واجبة ، لو وجبت تلك المهية ، وممكنة ، لو امكنت ، وممتنعة ، لو امتنعت. والاخير ان ظاهر البطلان ، وعلى الاول لزم واجبات غير متناهية. فبعضهم فهم من كلامه الزام التسلسل ، واعترض بان بطلان التسلسل مشروط بالترتب ، والواجبات لاترتب بينها ، اذ لا يمكن العلوية فيها ، فبينها الامكان بالقياس. (سبزواري ٥٤ - ٥٥)

نفى الأجزاء عن الواجب ١١/٩٩

بأن يقال: ليس واجب الوجود مركباً من الأجزاء ، لأنه لو كان له أجزاء ، فأجزائه لاتخلو إما ان تكون ممكنات الوجود ، أو تكون واجبات الوجود .
فعلى الأول ، يلزم إمكان الواجب المركب منها لاحتياجه الى اجزائه ضرورة احتياج كل مركب الى الأجزاء ...

وعلى الثاني ، فلا يخلو إما ان يكون بين تلك الواجبات التي فرضت اجزاء للواجب المركب منها ارتباط وعلاقة ، مثل العلاقة التي بين الجنس والفصل ، لكون الفصل علّة محصلة للجنس ، أو العلاقة التي بين الهيولى والصورة ؛ أو لا . بل تكون بينها المصاحبة الاتفاقية . لكن الأول مستحيل ، لمكان امتناع العلاقة للزومية بين الواجبات لامكان كل بالقياس الى الآخر . والثاني مستلزم لنفي التركيب ، ويكون مآل تركيب الواجب من أجزاء واجبة تحقق واجبات بسيطة متعددة بلا تركيب بينها ، وهو خلف . (آملی ٢١٧ - ٢١٨)

بعضها باصل الموضوع ١/١٠٠

كذكر معاني الامكان . وانما تعلقت باصل الامكان ، لان ذاتي الشيء ليس من اللواحق . انما اللواحق عرضياته. (سبزواري ٥٥)

بتحليل من العقل وقع ٣/١٠٠

فيكون الامكان من المعقولات الثانية الحكيمة التي ظرف عروضها في العقل ، وظرف اتصافها في الخارج .

ولا ينفى ان البحث عن كون الامكان من المعقولات الثانية وانه يعرض المهية من حيث هي بحث عن لواحقه. (آملى ٢١٩)

بسلب الضروريتين ٥/١٠٠

أى الضرورة السابقة على الوجود، بمقتضى الشئ ما لم يجب لم يوجد؛ والضرورة اللاحقة عن الوجود المعبر عنها بالضرورة بشرط المحمول. (آملى ٢٢٠)

وقد يراد منه ٩/١٠٠

استيفاء معانى الامكان، انها سبعة: العام، والخاص، والاخص، والاستقبالى، والاستعدادى، والوقوعى، والفقر. ولم نذكر الثلاثة الاخيرة هنا، اذ المقصود ذكر الجهات وهى ليست بجهات، الا الوقوعى ببعض معانيه. فالاستعدادى يكون محمولاً، والامكان بمعنى الفقر والتعلق عين الوجود المحدود. على ان الاستعدادى - لمخالفته بالموضوع للذاتى، حيث ان موضوعه المادة، ولكثرة دورانه على سنتهم، وانه ليس اعتبارياً كالذاتى - لائق بان عقدنا له غرراً على حده.

ثم ان الخاص يفسر بتفسيرات ثلاثة: سلب الضروريتين، وتساوى الطرفين، وجواز الطرفين، والاول احق، والثانى حقيق، بناءه على بطلان الاولوية، والثالث جاز، سيما على جوازها. (سبزوارى ٥٥)

وهو عام ١٠/١٠٠

لانه اعم من الامكان الخاص، لانه يجتمع معه تارة ومع الوجوب الذاتى أخرى، ومع الامتناع الذاتى ثالثة لانه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف. (آملى ٢٢١)

عامى ١٠/١٠٠

لان العامة من الناس ايضاً يفهمون من الامكان هذا المعنى [أى سلب الضرورة عن الطرف المخالف]. فيقولون: «ان الشئ ممكن الوجود»، ويريدون انه ليس بممتنع الوجود. وكذا يفهمون من «الممكن العدم» ما ليس بممتنع؛ ومن «ما ليس بممكن العدم» الممتنع العدم.

فقد جعلوا الامكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف ، فهو سلبها او ما يساوى ذاك السلب . (آملى ٢٢١)

والامكان الأخصّ ١٥/١٠٠

القضية الضرورية على أقسام ستة :

(١) الضرورية الأزلية ، وهى التى حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقاً ومن غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع تنعقد فى وجود الحق تعالى مثل « الله موجود » ، وصفاته مثل « الله حيّ وقادر » .

(٢) الضرورية الذاتية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة الانفكاك فيها مقيداً بدوام الموضوع مثل « الانسان انسان بالضرورة » ، أى مادام كونه انساناً موجوداً ، و « الاربعة زوج » مادامت موجودة .

(٣) الضرورية الوصفية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل « الانسان متحرك الأصابع » مادام كونه كاتباً . ويقال لها المشروطة العامة .

(٤) الضرورية فى وقت معين ، ويقال لها الوقتية المطلقة ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل « كل قمر منخفض » وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس .

(٥) الضرورية فى وقت غير معين ، ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل « كل انسان متنفس » وقتاً ما .

(٦) الضرورية بشرط المحمول ، وهى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع . وهذه الضرورة هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية ، ولا يخلو عنها قضية اصلاً .

اذا عرفت ذلك فنقول : الامكان العامّ هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية . والامكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفى المخالف والموافق

معاً... والامكان الأخص هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفية والوقتیة عن الطرفين،
(آملی ۲۲۲-۲۲۳)

فكانه اخص ۱۶/۱۰۰

لم يقل «وهو أخص» لأن الأعم والأخص ما كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد بوضع واحد، كالانسان والحيوان الموضوعين لمعنى الانسان والحيوان، ولكل واحد عمومية من وجه وخصوصية من وجه. فالأخص، وهو الانسان، أقلّ تناولاً للجزئيات من الأعم... والأعم، وهو الحيوان، أقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الأخص... فالأعم كالحيوان يطلق على الأخص كالانسان من جهة اشتمال الانسان الأخص على مفهومه. فان صدق الحيوان على الانسان ليس لانه موضوع لمعنى الانسان، بل لاشتمال الانسان على معناه، وهو معنى الحيوان. وأما لو كان للأعم وضعان، وضع لمعناه الأعم ووضع للأخص، فدلالته على معناه الأخص بالوضع الثانى لا يكون من باب دلالة العام على الخاص، بل من باب دلالة اللفظ على تمام موضوعه. ودلالة لفظ الامكان على الامكان الخاص والامكان الأخص من هذا القبيل، فان اطلاقه على معنى امكان الأخص إنما هو لكونه موضوعاً بإزائه، لا لاشتماله على معناه الأعم، حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه... فلا يقال: وقوع الامكان على الامكان الخاص والامكان الأخص يكون بحسب العموم والخصوص، بل يكون من باب الاشتراك فى اللفظ.

هذا محصل ما قيل فى وجه التعبير بكونه أخص. ولا يخفى ما فيه. لان وقوع الاسم الأعم على الأخص بالاشتراك الصناعى اللفظى لا ينافى وقوعه عليه بحسب العموم. فلفظ الامكان، وان كان دالاً على الامكان الأخص بوضع آخر إلا انه من حيث كونه موضوعاً لمفهوم الأعم الذى فى ضمن الأخص وجزء منه يكون دالاً عليه بحسب العموم...

كذلك فان الامكان موضوع بمعنى الامكان الخاص ايضاً بوضع على حدة، فيمكن ان يقال فيه ايضاً ان اطلاق لفظ الامكان عليه ليس لمكان اشتماله على معنى الامكان العام، بل لمكان كون لفظ الامكان موضوعاً له بالخصوص فى مقابل وضعه لمعنى الامكان العام فلا وجه

لتخصيص الامكان الأخص في التعبير عنه بكلمة «فكانه دون الامكان الخاص». (آمل ٢٢٣-٢٢٤)

وامكان استقبالي ٢/١٠١

أى، امكان حالى لمحمول استقبالي، بل الامكان غير موقت، لانّ المهيّات، في اية نشأة كانت، من النشآت العلميّة لها امكان الوجود فيما لا يزال. وعند المتكلمين، فرق بين ازليّة الامكان وامكان الازليّة. فازليّة العالم ممتنعة، وامكانه ازلي. (سبزواري ٥٥)

لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلية ٣/١٠١

هذا علّة لسلب جميع الضرورات عنه حتى الضرورة بشرط المحمول، مع ان الشئ لا يخلو عن الوجود أو العدم، لأن هذا الامكان معتبر في الأوصاف المعتبرة في المستقبل، والشئ في الحال خالٍ عن الأوصاف المستقبلية ونقائضها. (آمل ٢٢٦)

التي لا يعرف حالها ٧/١٠١

احترز، بهذا القيد، عن مثل طلوع الشمس في الغد، فلا يحكم بامكانه، بل بوجوبه. وانت، اذا علمت في الشتاء ان الهواء سيحمر بعد ستة اشهر — لان الشمس تدخل في برج السرطان، واوضاع السماء والسماء لها انتظام واتساق، و«لن تجد لسنة الله تبديلاً» — ما حكمت بالامكان عليه، بل بالوجوب الغيري، ألا الامكان، باعتبار نفس المهيّة، والكل، بالنسبة الى المبادئ والى علومها، هكذا. فالوجوب ثابت لكل في نفس الامر، ألا انه لا وجود رابطى له، بالنسبة الى الجاهل بالاسباب. (سبزواري ٥٥)

لان الأولين ٨/١٠١

أى الامكان العام والخاص في كلام الشيخ، لانها، لما كانا بازاء سلب الضرورة الذاتية، كانا واقعين على سائر الضرورات المشروطة بخلاف المعنى الأخص، فانه يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقئية. (هيدجي ١٤٥)

يمكن ان يكون مراد المحقق الطوسي... اشارة الى الامكان العام والامكان الخاص، لانها لما كانا بازاء سلب الضرورة الذاتية فقط، كانا واقعين على سائر الضرورات المشروطة، بخلاف الامكان الأخص، فانه يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقئية، كما في

حاشية الهيدجى .

ويمكن ان يكون مراده من الاولين هو الثانى والثالث، أعنى الامكان الخاص والامكان الأخص، لأن الامكان الأخص ايضاً يقع على ما تعين احد طرفيه، ويكون ضرورياً ولو بالضرورة بشرط المحمول، فلا يكون ممكناً صرفاً. . . ولا يخفى ان هذا المعنى الأخير أولى لكون الكلام فى الامكان الاستقبالى فى مقابل امكان الأخص. ووجه التعبير بالاولين... هو الاشارة الى خروج امكان العام عن معانى الامكان بحسب الاصطلاح... فيكون اول معانى الامكان بحسب الاصطلاح هو الامكان الخاص وثانيها الامكان الأخص . (آملى ٢٢٦-٢٢٧)

الى جاعل اول يجب لذاته ١٩/١٠١

والسبب موجب للمسبب . الا ترى انه، عند موافاة القوة الفعلية النارية والقوة الانفعالية الخطيئة، واستيفاء الشرايط، ورفع الموانع، وجود الاحتراق واجب. وعند عدم العلة، ممتنع. فكل امر فى المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وقبله ممتنع، ولو باعتبار عدم مضى وقت، هو شرط حصوله. فاين الامكان، الا باعتبار نفس المهية، حيث ان الوجود أو العدم، ليس عينها ولا جزئها، وان انسحب احدهما عليها فى الواقع. وفرق بين ان يكون الشئ مع شئ دائماً، كاللازم والملزوم، وان يكون الشئ ونفس الشئ. وكل الحوادث معلومة لله تعالى فى الازل. فلو لم تقع، انقلب علمه جهلاً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ألا ان الامور مرهونة باوقاتها، والعلم والارادة تعلقا بوجود كل فى وقته. وكما ان كل موجود، فى حده، واجب بعلته، وعدمه ورفع عن مرتبته ممتنع، كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لان الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه. وبالجملة، الكائنات، اذا اخذت متعلقات بعللها متعلقة بمنتهى سلسلة الحاجات، وهو قيوماً ومقومها، لا منفصلة ومستقلة، كانت على الضرورة البت. ومن اتم الاسباب، العلم الفعلى المسمى بالعناية، المرجع للارادة والقدرة، لكونه منشأ للنظام الاحسن. (سبزوارى ٥٥-٥٦)

باعتبار نفس المفهوم ٢٢/١٠١

أى بملاحظة نفس الماهية من حيث إن الوجود والعدم ليساً عينها أو جزئها ، من دون النظر الى الواقع ، لانها فيه لا يخلو عن ضرورة أحدهما . (هيدجى ١٤٥)

لانه ليس الا عدم الاقتضاء ١/١٠٢

هذا جواب عما ربما يورد على كفاية نفس شيئية المهية فى لزوم الامكان لها مع ان المهية من حيث هى هى ليست مقتضية شيئاً لانها بتلك الحثية ليست الالهى .

فيجاب بأن الامكان اللازم لها من حيث هى ليس اقتضاء شئ حتى يمنع عن ان يكون لازماً للمهية ، بل أمر سلبى ، عبارة عن عدم الاقتضاء للوجود والعدم . فليس فى لزومه للمهية من حيث هى محذور . (آملى ٢٢٧-٢٢٨)

لانتزاع هذا عدم ٢/١٠٢

أى عدم الاقتضاء المعبر عنه بالامكان . (هيدجى ١٤٥)

لازمًا للماهية ٣/١٠٢

بل ذاتياً لها بالمعنى المراد فى باب البرهان . (هيدجى ١٤٥)

من ان الممكن امّا موجود ٣/١٠٢-٤

هذا ابداء لها ، باعتبار الوجوب اللاحق ، كما ان لاحقته ، باعتبار الوجوب السابق . (سبزواري ٥٦)

وحاجة الممكن الى المؤثر ٦/١٠٢

أى فى حصول الوجود والعدم .

قيل إن رجحان عدم الممكن على وجوده ، لو كان بسبب ، لكان فى عدم تأثير ، لكن عدم بطلان صرف يمنع استناده الى شئ ؛ وإن قولكم : عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده ، يستدعى التمايز بين الأعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا أولوية ، فلا علة ولا معلولية .

واجيب بأن عدم الممكن وكذا عدم العلة ليسا نفيين محضين ؛ بل لهما حظ من

الثبوت یکنی به کون أحدهما مرجحاً للآخر. (هیدجی ۱۴۵-۱۴۶)

اقسامه الخمسة ۷/۱۰۲

إعلم أن العلم فی عرفهم ینقسم الی ما یحتاج حصوله بفکر ، وهو المكتسب ؛ والی ما یحتاج فی حصوله الی فکرو نظر ، وهو الضروري ، وأقسامه ستة...

مراد المصنف من « البديهي » هو الضروري بقرينة جعل الأولى من أقسامه ، لأن « البديهي » قد يطلق ويراد به الضروري فی مقابل الكسبي . وقد يراد به الأولى . فيكون قسماً من الضروري .

وقوله « أولية » صفة مخصصة لقوله « بديهية » . (هیدجی ۱۴۶)

یعنی الأقسام الخمسة الأخرى من البديهيات . فان البديهيات تنقسم علی ستة أقسام . وجميع أقسامها تشترك فی عدم الاحتياج الی الدلیل ...

لكن قسم واحد منها ، وهو الأوليات ، كما لا یحتاج الی الدلیل ، لا یحتاج الی شیء آخر ، ویسمى بالبديهيات الأولية .

وخمسة أقسام منها تحتاج الی شیء غیر الدلیل ، وهو المشاهدة فی المشاهدات منها ، والتجربة فی التجريبات ، والحدس فی الحدسیات ، والسماع فی المتواترات ، والفطرة بمعنی الواسطة التي لا تغیب عند تصور الأطراف فی الفطريات . (آملی ۲۲۹)

ولكن التصديق الأولی ۷/۱۰۲-۸

هذه اشارة الی الجواب عن اشكال یرد علی أولية الحكم بحاجة الممكن الی المؤثر من أنه كيف یكون أولیاً مع انه ربما لا یتصور الأطراف ویكون تصور أطرافه نظریاً . والجواب ان الحكم البديهي الأولی هو ما لا یحتاج الی شیء من دلیل أو غیر دلیل بعد تصور أطرافه ، سواء كان تصور أطرافه ایضاً بديهيّاً أو نظریّاً ، ونظرية الأطراف غیر قاذحة فی بديهية الحكم .

فربما یكون فيه خفاء ناشٍ من خفاء الأطراف كما فی المقام حيث یمكن ان لا یتصور الممكن بعنوان شئیة المهمة الخالية عن الوجود والعدم ، وان الوجود والعدم ككفتی المیزان

المتساويين بالنسبة الى المهية ، وان المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع : وهذه تصورات تحتاج فى هذا الحكم البديهي ، وربما يكون بعضها نظرياً خفياً ، وخفائه مستلزم لخفاء الحكم ، فانه مشروط بتصوير الأطراف . لكن هذا الخفاء الناشئ من خفاء التصورات غير قادح فى بديهية الحكم . (آملى ٢٢٩-٢٣٠)

وخفاء التصور غير قادح ٨/١٠٢

فاذا تصور ان الممكن شيئية المهية الخالية عن الوجود والعدم، وتصور انها متساويان بالنسبة اليها ، مثل كفتى الميزان، وان المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل ، لم يقع ، ولوحظ انها خرجت عن الاستواء ، وتشبثت بالوجود مثلاً ، علم انها كانت محتاجة الى المؤثر، وبه صارت موجودة. فلو خفى بعض هذه التصورات ، خفى الحكم بالعرض. وهذا لا ينافى بجلاء الحكم واوليته. (سبزوارى ٥٦)

القائل بالبخت ٩/١٠٢

كديمقراطيس وأتباعه ، أنكروا حاجة الممكن الى المؤثر ، وجعلوا كون العالم بالبخت والإتفاق. وانكروا أن يكون له صانع أصلاً. ورأوا أن مبادئ الكل أجزاء صفار لا تتجزى لصغرهما وصلابتهما ، وأنها غير متناهية بالعدد ، ومبثوثة فى خلاء غير متناه ، وأن جوهرها فى طبائعها جوهر متشاكل وبأشكالها تختلف ، وأنها دائمة الحركة فى الخلاء ، يتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم. (هيدجى ١٤٦-١٤٧)

ينكر هذه القضية ٩/١٠٢

أى قضية ان الممكن محتاج الى العلة ، ويجعل العالم بالبخت والاتفاق ، وينكر ان يكون له صانع. (آملى ٢٣٠)

مساوق لجواز الترجيح ٩/١٠٢-١٠

وهو افحش من الترجيح بلا مرجح الذى يقول به الأشعرى . (هيدجى ١٤٧)
الترجح بلا مرجح هو تحقق أحد طرفى المتساويين من غير علة. وهذا الشئ مستحيل يعترف باستحالته الأشعرى القائل بجواز الترجيح من غير مرجح ، أى اختيار الفاعل المختار

أحد طرفی المتساویین من غیر رجحان فیما یختاره علی الطرف الآخر . والقول بعدم احتیاج الممكن الی المؤثر قول بجواز الترجیح من غیر مرجح . (آملی ۲۳۰)

إما فی مهیة الممكن بأن يجعلها مهیة ۱۲/۱۰۲

حاصله ان تأثیر المؤثر إما فی مهیة الممكن بأن يجعل المهیة مهیة بالجعل التألیفی ، أو فی وجوده بأن يجعل الوجود وجوداً كذلك بالجعل التألیفی ، أوفی اتصاف المهیة بالموجودیة . (آملی ۲۳۰)

وهما مستلزمان ۱۳/۱۰۲

اذ جعل الشئ شیئاً لا یتصور إلا عند انفكاكه عن نفسه حتی یثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه . وثبوت الشئ لنفسه ضروری ، وسلبه عنها محال ، والمحال غیر مجعول . وأيضاً لأن ما بالغير یرتفع بارتفاع الغير . لا یقال : ارتفاع الجاعل محال لكونه واجباً لذاته ، فلا یلزم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود ، لأننا نقول : اللازم سلب الماهیة عن الماهیة وسلب الوجود عن الوجود نظراً الی ذاتیهما ، لاصحة سلبهما عنهما نظراً الی الجاعل . (هیدجی ۱۴۷)

الأولان [محالان] لاستحالة الجعل التألیفی بین الشئ ونفسه حیث ان الشئ عین نفسه بنفسه ، لا بجعل الجاعل . ولو كان الوجود وجوداً أو المهیة مهیة بجعل الجاعل یصح سلب المهیة عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه ، وسلب الشئ عن نفسه محال . (آملی ۲۳۰)

واما فی الاتصاف ۱۳/۱۰۲-۱۴

جعل الاتصاف [محال] لانه أمر عدمی ، لانه عبارة عن النسبة الی بین الوجود والمهیة ، والنسبة لیست موجودة فی الخارج بمعنى كون الخارج ظرفاً لوجودها ، وان كانت خارجیه بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها . علی ان التأثير فی الاتصاف أيضاً إما فی مهیته أو فی وجوده أو فی اتصاف مهیته بوجوده . ویعود الكلام فی اتصاف الاتصاف . وهكذا الی غیر النهایة . (آملی ۲۳۰)

والجواب ان اثر الجعل ۱۴/۱۰۲

أی ، الجعل المتعلق بالوجود ، بسیط . فكان الجعل ، عند مورد الشبهة ، منحصراً

فى المؤلف . وهو باطل . وفائدة كلمة «ارتبط» الاشارة الى الوجود الحقيقى الخاص الذى هو حيثية طردالعدم ، وهو رابط محض ، وتعلق صرف بالجاعل . (سبزوارى ٥٦-٥٧)
أى الصادر عن الجاعل نفس الوجود بمعنى أن مجرد ذاته أثر العلة، لا الحالة التركيبية بينه وبين نفسه ، كقولنا: الوجود وجود.

والحاصل أن الممكن فاض وجوده من الجاعل بسيطاً . (هيدجى ١٤٧)

وجود ارتبط ١٤/١٠٢

يعنى أن الجعل ليس تأليفاً متى يقال باستحالته ، بل هو بسيط . فحينئذ يصح تعلقه بالوجود كما يقول به القائل بأصالة الوجود فى مرحلة الجعل ، كما يصح تعلقه بالمهية كما يقول به القائل بأصالتها . بل يصح تعلقه بالانصاف ايضاً ، لكن لا بأن يكون الأثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبى لكى يقال إنه أمر عدى ، بل بأن يكون الصادر والأثر المترتب أمراً واحداً يحلله العقل الى المهية هى الموصوف ووجود هو الصفة، فيصفها به . (آملى ٢٣١)

فصفة المؤثرية ١٦/١٠٢

لو احتاج الممكن الى مؤثر ، لكان المؤثر فيه متصفاً بالمؤثرية ، وهى ، أى المؤثرية ممكنة ، لانها صفة للمؤثر محتاجة الى موصوفها . وكل صفة محتاجة الى الغير ممكن ، فتحْتَاج فى تأثير المؤثر فيها الى مؤثرية أخرى ، وهى أيضاً كذلك . وهكذا فيلزم التسلسل . (آملى ٢٣١)

فيتسلسل ١٧/١٠٢

ولهذا ذهب البعض الى انّ المؤثرية حال ، وكذا المتأثرية . (سبزوارى ٥٧)

ان صفة التأثير فى العقل فقط ١٧/١٠٢

يعنى المؤثرية اعتبار عقلى ، وليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج الى مؤثرية أخرى . (آملى ٢٣١)

ولا یقدح ذلك ۱۸/۱۰۲

وذلك لان المؤثرية من المعقولات الثانية الحکمية التي ظرف عروضها في العقل، ولكن ظرف الاتصاف بها في الخارج . وليس المعتبر في اتصاف شيء بشيء في الخارج ثبوت مبدء الصفة في الخارج لان ثبوت شيء لشيء في ظرف لا يستدعي ثبوت الثابت في ذاك الظرف، بل انما يستدعي ثبوت المثبت له فيه. (آملی ۲۳۱)

فكذا في ثاني الحال ۲۲/۱۰۲

والبقاء وجود بعد وجود، على سبيل الاتصال، كما ان الحدوث وجود بعد العدم. وكلاهما من العلة، لان المهمة خلوّ عن الكل. (سبزواری ۵۷)

لان مناط الحاجة ۲۳/۱۰۲

الإمكان في كل ممكن علة تامّة للإحتياج. فلو لم يحتج حال البقاء لزوم الانقلاب في الماهية، أو تخلف المعلول عن العلة التامة.

إن قيل: اذا لم يكن اقتضاء من قبل الذات، فبم قالوا انه ذاتي؟ فجوابه أن المراد به الذاتي في كتاب البرهان؛ وما قالوا انه ليس ذاتياً، أرادوا به الذاتي في كتاب ايساغوجي كما صرح به في حاشية الأسفار. (هیدجی ۱۴۷)

على ما هو مذهب من يرى أن علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده. ومن يرى أنها الحدوث وحدها أو الحدوث مع الامكان شرطاً أو شرطاً، فيلزمه كون الممكن بعد أن الحدوث مستغنياً عن العلة اذ لاحدوث بعده. (آملی ۲۳۲)

بل الوجود الامكاني ۱/۱۰۳

ان الفقر ذاتي للوجود الامكاني لا ينفك عنه في مقام تصوره، كما لا تنفك ذاتيات المهمة عنها حين تصورها. فما يكون الفقر والحاجة ذاتها كيف يمكن ان يقال بعدم احتياجه الى العلة في بقاءه. كيف، والا يلزم ان لا تكون الذات هذه الذات، بل انقلب الى ذات أخرى بان صار الفقر بعد الحدوث غني. (آملی ۲۳۲)

أوفی طرفه ۲/۱۰۳

وهو الآن المفروض الذي هو وعاء للآليات ، كالوصلات الى حدود المسافات .

(هيدجى ۱۴۷)

وهو متقوم بها ۲/۱۰۳-۳

أى، ليست العلة خارجة عنه، بحيث لا مرتبة له خالية عنها ، ولا ظهور له خالياً عن ظهورها ، بل الظهور لها اولاً ، وله ثانياً ، كما قال ، عليه السلام: « ماريت شيئاً ، ألا ورايت الله قبله ». وقال: « داخل فى الاشياء لا بالممازجة ، خارج عن الاشياء لا بالمزايلة ». وأيضاً، « ليس فى الاشياء بوالج ، ولا عنها بخارج ». وأيضاً، « مع كل شئ ، لا بمقارنة، وغير كل شئ لا بمزايلة^(۱) ». وأيضاً: « داخل فى الاشياء، لا كدخول شئ فى شئ ؛ خارج عن الاشياء، لا كخروج شئ عن شئ ». وأيضاً ، « توحيده تميزه عن خلقه ، وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة ». وبالجمله ، هذا متواتر بالمعنى . (سبزوارى ۵۷)

الوجود الامكانى فى نفس الامر فى كونه عين الربط بعلة أو نفس التعلق به ، لاشئ له الربط بالعلّة ، بحيث لو قطع النظر عن الربط لكان هو شيئاً والعلّة شيئاً آخر ، بل قطع النظر عن ربطه عبارة أخرى عن قطع النظر عن نفسه ، اذ نفسه ليس الا الربط . (آملی ۲۳۲)

بوجه بعيد ۳/۱۰۳-۴

وجه بعده ان ذاتيات المهية مغايرة لها تغاير الجزء والكل . فهما شيان مستقلان أخذ أحدهما جزءاً فى الآخر . والوجود الامكانى ليس شيئاً فى مقابل الواجب ، ولا يكون الواجب ذاتياً له بهذا المعنى . بل تقوّم الممكن بالواجب من قبيل تقوّم الظل بالشئ والعكس بالعكس ، حيث ان الظل موجوديته بعين كونه ظهور الشئ ، لا انه ذات يُظهر الشئ بحيث لو أخذ منه حيث ظهوريته يبقى ذاته من غير أن يكون ظهوراً ، بل هو على وجه يستحيل ان ينسلخ عنه حيث الظهورية ، ويكون انسلخ تلك الحيشية عنه عين انسلخ ذاته ، اذ ليس له ذات غير كونه ظهوراً . فليس ظهور الشئ شئ والشئ الظاهر شئ آخر ، كما فى المهية

(۱) در چاپ ناصرى « لا بمزايله » وجود ندارد .

وذاتياتها . (آملى ٢٣٣)

وإما فى وجود جديد حادث ٩/١٠٣

فيكون التأثير فى الأمر الجديد، لا فى الأمر الباقى، وهو خلاف المفروض. (آملى ٢٣٣)

وحاصل الجواب ان التأثير فى أمر جديد ٩/١٠٣ - ١٠

إن موجودة كل شئ إنما هى بفيضان نور الوجود والافاضة الاشراقية عليه فى حين فيضانه ، لا بافاضته قبله ولا بعده. واذا كان الشئ موجوداً فى ثلاث آئات متتالية مثلاً ، فوجوده فى الآن الاول بافاضة وجوده فى ذلك ، لا فى الآن الذى قبله أو بعده ، وفى الآن الثانى أيضاً بافاضة وجوده فى الآن الثانى، لا افاضته التى فى الآن المتقدم ولا فى الآن المتأخر لكن الآئات متتالية والافاضات متوالية والوجودات متصلة.

فمن اتصال الوجودات يحصل لها وحدة شخصية اتصالية... فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد ، كما أن الافاضات إفاضة واحدة ، والآئات زمان متصل واحد تدريجى الحصول.

فالممكن فى الآن الثانى يحتاج الى افاضة الوجود اليه فى ذلك الآن ، ويستحيل بقاء موجوديته بالافاضة الأولى الواقعة فى الآن الأول ، كما أن السراج فى الآن الثانى من اضائته يضيئ بالقوة التى تصل اليه من مبدء القوة فى ذلك الآن ، ولا تكفى القوة الواصلة اليه فى الآن الأول لاضائته فى الآن الثانى...

فان شئت فعبر عن افاضة الوجود عليه فى الثانى بالوجود الأول ، لانه باتصاله به يكون هو هو. ولكن ذاك التأثير ليس تحصيلاً للحاصل ، لان هذا الواحد متقطع بقطعتين ومتجزئ بجزئين ، والتأثير الأول أثر فى الجزء الأول ، والتأثير الثانى فى الجزء الثانى. وان شئت فعبر عنه بالوجود الجديد. ولكن ذلك ليس تأثيراً فى الجديد على وجه يلزم الخلف، لأنه تأثير فى الباقى من جهة اتصال الجديد بما قبله وكونه باتصاله به متحداً معه، وكلاهما شئ واحد. والخلف إنما يلزم لو كان الجديد منفصلاً عن الاول بأن يخلو الآن الثانى عن الوجود، ثم تكون الافاضة فى الآن الثالث مع تحلل العدم فى الآن الثانى بين الوجود فى الآن الأول

وبينه فى الآن الثالث .

والحاصل ان ليس الوجود فى آن كافياً لموجودة الممكن فى آن بعده ، بل هو...
فى وجوده فى كل آن يحتاج الى العلة ، سواء كان وجوده مبسوقاً بعدم قبله – ويعبر عنه
بالحدوث – أو بوجود قبله – ويعبر عنه بالبقاء . (آملى ٢٣٣-٢٣٥)

فانه تبع محض ١٣/١٠٣

التابع على قسمين : (١) تابع يعرضه التبعية للمتبوع ، فلامحالة يكون له وجود
ولمتبوعه وجود مباين له ، وقد عرض له تبعية المتبوع بحيث لو أزيل عنه التبعية بقى ولا
يكون تابعاً . وهذا تكون التبعية صفة عارضة عليه ، كتبعية العبد لمولاه المجازى . و(٢) تابع
تكون التبعية ذاتية له ، ولا يكون له وجود عرضه التبعية لكى يبقى هو غير تابع عند زوال
التبعية ، بل التبعية نفس ذاته ووجوده ، بحيث تكون ازالة تبعيته مساوقة لازالة وجوده .
وهذا تكون تبع محض . (آملى ٢٣٥)

المستندة الى الطبيعة ١٦/١٠٣

ووجودات القوى والطبايع ، درجات القدرة الفعلية ، والجهات الفاعلية لله تعالى .
ولهذا قلنا : والموثر الحقيقى ليس الا الله تعالى . (سبزوارى ٥٧)

فليجعل القديم بالزمان ١٨/١٠٣

حاصله أنه ، لما كانت علة الإفتقار هى الإمكان ولادخل فى ذلك للحدوث ، فكما
تحقق الإمكان تحقق الافتقار . فيكون القديم الممكن مجعولاً مفترقاً الى العلة لكونه ممكناً .
وإنما قيد القديم بالزمان ، لأن القديم بالذات لا يكون ممكناً بالذات . (هيدجى ١٤٩)

القضية الفعلية ٢١/١٠٣

يقال لها المطلقة العامة . (هيدجى ١٤٨)

ضرورة بشرط المحمول ٢٣/١٠٣

فإن كل ما يحمل على الشئ فهو ضرورى له ، مادام محمولاً عليه . ويسمى هذا
الوجوب بالوجوب اللاحق ، لأنه يلحقه بعد حصول الوجود والعدم ، كما أن الوجوب

الحاصل له من علته يسمى بالوجوب السابق ، المراد من قولهم: الشيء ما لم يجب لم يوجد.
(هیدجی ۱۴۹)

والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين ۲۳/۱۰۳، ۱/۱۰۴

الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، فيكون وجود لاحق وعدم سابق حتى يتحقق صفة الوجود وكونه بعدالعدم. ففي الحدوث لابد من مراعات الوجود اللاحق والعدم السابق مع أن الممكن في حال وجوده اللاحق ضروري الوجود وفي حال عدمه السابق ضروري العدم. (آملی ۲۳۶)

لوازم الاول تعالى ۵/۱۰۴

ثبوت اللوازم للحق جل وعلا... دليل على عدم اعتبار الحدوث في التأثير. وذلك لأن تلك اللوازم لا تخلو إما تكون واجبة الوجود أو تكون ممكنة حادثة أو ممكنة قديمة بحسب الزمان.

لكن كونها واجبة الوجود محال لدلائل التوحيد. وكونها حادثة زماناً خلف، لكون المفروض انها لوازم للذات القديم جل وعلا ، فحدوثها مساوق للقول بعدم كونها لوازم. وينحصر بالثالث أعني كونها قديمة بحسب الزمان معلولة للحق تعالى ، فتكون المعلولة غير مشروطة بالحدوث. فالدوام وعدم سبق العدم لا يمنع الاستناد، والا لزم ان لا تكون تلك اللوازم لوازم ، أو كانت واجبة الوجود. والاول خلف ، والثاني محال. (آملی ۲۳۶)

المتصددين لمعرفة الحقائق ۶/۱۰۴

وهم اربع فرق ، لانهم اما ان يصلوا اليها بمجرد الفكر أو مجرد تصفية النفس ، بالتخلية والتحلية ، أو بالجمع بينهما. فالجامعون هم الاشراقيون. والمصفون هم الصوفية . والمتنصرون على الفعل اما يواظبون موافقة اوضاع ملة الاديان، وهم المتكلمون؛ او يبحثون على الاطلاق ، وهم المشائون. والفكر مشى العقل ، اذ الفكر حركة من المطالب الى المبادئ ، ومن المبادئ الى المطالب. (سبزواری ۵۷)

وهم أربع؛ لأن الطريق الى المعرفة من وجهين: أحدهما طريق أهل النظر والاستدلالات

وثانيها طريق أهل الرياضة والمجاهدات .

والسالكون للطريقة الأولى ، إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشاؤون .

والسالكون للطريقة الثانية ، إن وافقوا في رياضاتهم أحكام الشريعة ، فهم الصوفية المشرعون ، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون . (هيدجي ١٤٩)

الصفات الاضافية ٦/١٠٤

هذه هي المتفق عليها بين الحكماء ، انها زائدة على الذات ، لكنها لوازم قديمة ، لكونها مستدعية للطرفين ، اذ ليست كالحياة والارادة والعلم بالذات ، ونحوها ، مما لا يستدعيها . وكذا العلم بالغير ، اذ يحصل بصورة الغير ، لكن صورة قبل ذى الصورة ، كما هو عند المشائين ، بخلاف الخالقية والرازقية والغافية وغيرها ، من الصفات الاضافية ، وان كان مبدؤها ايضاً عين الذات المتعالية . (سبزوارى ٥٧-٥٨)

مثل العالمية والخالقية والرازقية ونحوها من الصفات ، فانها زائدة على الذات عند الكل . (آملى ٢٣٦-٢٣٧)

الانوار القاهرة ٧/١٠٤

ان الانوار القاهرة والعقول الكلية عند الاشراقيين موجودة بوجوده تعالى ، لا بايجاده . فتكون نسبتها اليه كنسبة لوازم المهية بالنسبة اليها في كونها لوازم غير متأخرة عن وجود ملزومها . (آملى ٢٣٧)

الصور المرتسمة ٧/١٠٤

الصور المرتسمة عند المشائين . . . موجودة في الأزل ، اذ لولا وجودها لم يتحقق العلم بها في الأزل ، اذ العلم يستدعى المعلوم ، ووجودها ليس منفصلاً عن الحق ، وإلا يلزم القول بالمثل الافلاطونية الباطل عند المشائين . فيكون متصلاً به . واتصال وجودها به تعالى ليس بأن تكون أجزاء له تعالى ، وإلا لزم التركيب . بل بان تكون زائدة على ذاته ، فتكون لوازم ذاته غير منفكة عنه تعالى . (آملى ٢٣٧)

الاحوال ٨/١٠٤

كالعالمية والقادرية ونحوهما . (سبزواری ٥٨)

الاعيان الثابتة ٨/١٠٤

هي الطبائع الكلية الموجودة بوجوده تعالى التي تكون نسبتها اليه تعالى كنسبة لوازم
المهية الى المهية والعقول الكلية الطولية اليه تعالى عند الاشراقين . (آملی ٢٣٧)

هذه ليست بأفعال ١١/١٠٤

انما هذه اللوازم... ليست بأفعال لأنها عند القائل بها ليست موجودة بإيجاده تعالى،
بل موجودة بوجوده تعالى، فليست فعلاً له تعالى؛ ولذا تعدّ من الصقع الربوبي على وجه
لا يوجب كثرة في الذات. وقد صرح صدر المتألهين في غير موضع بانها خارجة عن العالم
وداخله في الصقع الربوبي ومشمولة لأحكامه. (آملی ٢٣٧)

القاعدة العقلية ١٢/١٠٤

وهي قولهم: كل ممكن مفتقر الى العلة. (هيدجی ١٥٠)

وكذا لكل مهية لازم ١٢/١٠٤

هذا دليل آخر. وتقريبه ان لكل مهية لازم مستند اليها، والمراد بلازم المهية هو ما
كان غير متأخر الوجود عنها زماناً، بأن لم تكن المهية في زمان وهو في زمان متأخر عن
زمانها، بل ما كان في زمان وجود المهية التي ملزومها فتكون دائمة الوجود بدوامها، فمع
دوام وجودها بدوام ملزومها تكون مستندة الى المهية التي ملزومها.

فمن ذلك يستكشف ان دوام الوجود لا يمنع عن الاستناد. (آملی ٢٣٨)

امتناع الشرط ١٤/١٠٤

يعني ان العدم السابق لاي جامع وجود الشيء بحسب الزمان لكونه في زمان سابق على
زمانه. والشرط لا بد من ان يكون مجامعاً لوجود المشروط كما قالوا من الشرط مقارن للمشروط
زماناً ومقدم عليه رتبة.

فلو كان العدم السابق شرطاً لوجود الشيء لزم ان يكون الشيء مشروطاً بما لا يجمعه

زماناً. وهذا خلف. بخلاف الامكان ، اذ هو يجمع الوجود كما يجمع العدم. (آملی ٢٣٨)

فكيف يشترط ١٥/١٠٤

إن قلت: هذا يناق بظاهرة قولهم إن عدم الضد كالسواد عن المحل يصح وجود الضد الآخر، وأمثال ذلك، إلا أن يراد بالشرط غير ما هو المعروف.

فقلت: عدم السواد يعاند وجود السواد ، لا وجود الضد الآخر ، بل يجمعه .

(هيدجی ١٥٠)

وان كان سبق العدم شرطاً ١٥/١٠٤-١٦

لوجعل العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل في الوجود اللاحق ، وبعبارة أخرى، جعل العدم السابق من شرائط فاعلية الفاعل، لامن شرائط قابلية المتفعل، فكذلك ايضاً ، يعني انه اشتراط للشيء بما يعانده . وذلك لان تأثير الفاعل في وجود القابل يجب ان يكون مقارناً مع وجوده، اذ اليجاد عين الوجود ومتغايران بالاعتبار. ولا يعقل ان يكون اليجاد والتأثير في الآن السابق، وهو آن العدم المتقدم والوجود في الآن اللاحق. فبحكم لزوم مقارنة التأثير مع الوجود اللاحق زماناً، يكون آن التأثير هو الآن اللاحق ، فلا يجمع العدم الواقع في الآن السابق زماناً. فيكون العدم السابق معانداً للتأثير زماناً غاية الأمر، لامن جهة امتناع اجتماعه معه اولاً، بل من جهة امتناع اجتماع العدم السابق مع ما يعتبر اجتماعه مع التأثير، وهو الوجود اللاحق المعتبر اجتماعه مع التأثير زماناً مع امتناع اجتماعه مع العدم السابق بالزمان. (آملی ٢٣٩)

ان الحوادث في حال البقاء ١٨/١٠٤

لما سبق من قوله: «لا يفرق الحدوث والبقاء». وأيضاً ، لو استغنى الممكن في حال البقاء ، لزم أن لا ينعدم شيء من الحوادث ، لأن تأثير المؤثر عندهم في حال الحدوث، والبقاء مقابل للحدوث. والتزمه بعضهم، وقال في انعدام العالم إنه تعالى يخلق الفناء. (هيدجی ١٥٠)

لا يخفى ان افتقار الحوادث الى العلة في حال البقاء متوقف على ان لا يكون للحدوث دخل في الافتقار بأن لا يكون هو العلة له أو جزءاً أو شرطاً للعلة. وأما مع دخله في العلية،

فالممكن في حال البقاء لا يفتقر الى العلة لعدم علة افتقاره. (آملی ٢٤٠)

للفقر والحاجة ٤/١٠٥

يعني أن الحدوث كميّة وصفة للوجود اللاحق بالشئ لأجل فقره وحاجته الى المؤثر. فتأخر الحدوث عن الوجود المتأخر عن الحاجة. (هيدجی ١٥٠)

المتأخر عن الایجاد ٦/١٠٥

لصحّة أن يقال: إن وجد فحدث. (هيدجی ١٥١)

كيف يتصور ذلك ١٠/١٠٥

أي كون الحدوث علة. (هيدجی ١٥١)

ويكون وجود الممكن ١٠/١٠٥

عطف على قوله: «يتصور»، لأنه جملة حالية. (هيدجی ١٥١)

مشروطا بسبق العدم ١٠/١٠٥

اللازم، هذه المشروطة، لمنوطية وجوده بالحدوث الزماني. (سبزواری ٥٨)

والعدم السابق ١١-١٠/١٠٥

يعني أنه كيف يكون سبق العدم شرطاً لوجود الممكن، والحال أن العدم السابق المطلق لا اختصاص له به، أي ليس عدماً له. والعدم البدلي حاله ظاهر لكونه نقيضاً له. والعدم المضاف، أي الحصّة، يستلزم الدور. (هيدجی ١٥١)

ليس خصّص ١١/١٠٥

أي، لا تعلق له به. فليس عدماً ونقيضاً له. (سبزواری ٥٨)

فاما يكون العدم السابق مطلقا ١٣/١٠٥

أي، مطلق العدم عدم، أي شئ كان، فهو ليس كذلك. بل لو كان العدم شرطاً، فعدم نفس ذلك الكائن. وهو ايضاً باطل، لتوقف الكائن على عدمه السابق الواقعي، لكونه مشروطاً به، وتوقف ذلك العدم عليه، لكونه مضافاً اليه، على ان العدم السابق ليس عدماً له، اذ ليس وجوده مترقباً في غير وقته، حتى يكون رفعه هناك عدماً له، اذ لكل

موجود رتبة خاصة ، ولكل حادث متى خاص . نعم ، الوهم يطمع وجوده فى كل الاوقات ويضع قبول المهية النوعية للوجود ، وشانيتها له موضع قبول الهوية . وهذا طمع كاذب . وايضاً عدم الشئ لابدان يكون نقيضه ورفعته . فاتحاد الزمان شرط ، اذ عدم القيام فى الليل لا يطرده القيام فى النهار . وسيجىء هذا ، عند قولنا فكانته قيل : «...» . والعدم البدلى المفروض فى مقامه مرتفع بوجود ، هونعم البدل . وبالجملة ، فكانته قيل بالحقيقة ، عنداهل الحقيقة : لا عدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث ، الا اللبسية الذاتية لشيئية المهية ، بمعنى ان الوجود ، ليس عيناً لها ولا جزء ، وان كان منسحباً عليها دائماً . فيرجع الامر فى المناط الى الامكان . كيف ؟ والوجودات بما هى وجود ، انوار الله التى لا يمكن عليها الافول ، وعلومه التى لها ابدأ لديه المثول ، ومن ملكه شئ لا يزول . (سبزواري ٥٨)

أن يكون المراد منه أى العدم الذى يدعى دخله فى افتقار الوجود اللاحق الى العلة مطلق العدم ، عدم أى شئ كان ، وهذا باطل بالضرورة ضرورة استحالة كون مطلق العدم ، أى عدم كان ، ولو كان عدم السماء شرطاً لوجود الارض مثلاً . (آملى ٢٤٠)

إما أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ١٤/١٠٥

أن يكون العدم الخاص اعنى العدم المتخصص باضافته الى هذا الحادث هو الشرط . وهذا ايضاً باطل لوجهين .

(١) الاول ان العدم المتقدم عليه بالزمان ليس عدماً له لأمرين : احدهما أن وجود ذاك شئ لا يكون مترقباً فى وقت العدم السابق حتى يكون رفعه فى ذلك الوقت عدماً له . اذ لكل موجود وقت محدود . . . ولكل حادث «متى» خاص به لا يتعدى عنه .

وثانيهما ان عدم الشئ لا بد ان يكون رفعه ونقيضه ، وهو عدمه البدلى . والعدم السابق لا يكون كذلك ، اذ هو ليس رفعاً للوجود اللاحق . ألا ترى ان عدم القيام فى الليل لا يطرده القيام فى النهار ، وكيف ، واتحاد الزمان معتبر فى التناقض .

(٢) والوجه الثانى دخل العدم الخاص السابق فى الوجود اللاحق مستلزم للدور اذ هو متوقف على تحقق الوجود اللاحق حتى يصير العدم السابق باضافته اليه خاصاً . فما لم يتحقق

الوجود اللاحق لا يتحقق طرف اضافة العدم السابق. فلا يتخصص العدم السابق بكونه عدم هذا الكائن؛ اذ ليس كائن في وقت العدم السابق. فلا بد في تخصّصه بمجئى زمان الوجود اللاحق وتحقق الوجود اللاحق في زمانه اللاحق واطافة العدم السابق اليه حتى يصير خاصاً فخصوصية العدم السابق من ناحية الوجود اللاحق، والمفروض توقف تحقق الوجود اللاحق على العدم الخاص السابق. وهذا هو الدور. (آملی ٢٤٠-٢٤١)

وإما ان يكون العدم البدلي ١٥/١٠٥

أن يكون الدخيل في الوجود اللاحق هو العدم البدلي الذي هو نقيض الوجود اللاحق وهو العدم المفروض في حال الوجود الذي لولاه لكان الشئ معدوماً بذاك العدم. وهذا أيضاً فاسد؛ وذلك للزوم دخل نقيض الشئ في الشئ، وهو محال، اذ بتحقيق ذاك الوجود يرتفع ذلك العدم، وكيف يكون دخيلاً في شئ يكون ذاك الشئ رافعاً له؟ (آملی ٢٤١)

وأما بهذا النظر ٢٠/١٠٥

يريد أن يبين ان الممكن بالنظر الى مظهريته للتجلي الالهي أزلي ابدى لا عدم له أصلاً، لانه في موطن وجوده موجود لا عدم له. وفي غير موطن وجوده، وان كان معدوماً لكنه لا يكون عدماً له لان عدمه هو العدم البدلي. (آملی ٢٤٢)

ونقيض الواحد واحد ٢٣/١٠٥

وليس الأعدام المتعددة نقيضاً لوجود واحد لان نقيض الواحد واحد. والا يلزم ارتفاع النقيضين كما هو واضح. (آملی ٢٤٢)

ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ٢/١٠٦

هذا مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين. وأما الأشاعرة فيجوزون الترجيح بلامرجح. وبعض شيوخ المعتزلة يجوز الأولوية الغيرية. (هيدجی ١٥١)

لا يوجد الشئ بأولوية ٣-٢/١٠٦

يعني لا يكفي في وجود الشئ الأولوية. أما الذاتية منها، فلا تصوّر له أصلاً؛ حسبما

بيّنه المصنّف . وأما الغيرية ، فمتصورة ، اذ لو فرضناها كافية ، فلامحذور فى أن يقع بها أحد طرفى الممكن . إلا أنها لم تكن أولوية ، بل ايجاباً ، على ما قرّره المصنّف . ومن ثمّ خصّ التعميم بكونها كافية أو لا بالأولوية الذاتية ، اذ لامعنى لأن يقال : لا يكتفى فى وجود الممكن الأولوية الناشئة عن العلة الخارجية ، سواء كانت كافية ام لم يكن . ولو فرضناها غير كافية فى وقوع أحد الطرفين وتعيينه ، فتكون هذه الأولوية كلا أولوية فى الاحتياج الى المرجّح . فتسوية النسبة معها الى الوجود والعدم باقية على حالها . (هيدجى ١٥٢)

الأولوية ٣/١٠٦

أنواع الأولوية . . . أربعة . . . تنقسم الى الذاتية والغيرية ، وكل منهما الى الكافية وغير الكافية . (آملى ٢٤٢)

خلافاً لبعض المتكلمين القائلين بالأولوية الغيرية ٥-٤/١٠٦

ومنهم من يقول بالأولوية الذاتية الغير الكافية . وأما الكافية ، فلاقائل بها منهم . كيف ؟ وهى توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالى ، وهم مليون اهل الرشاد ، مبرثون عن الالحاد . (سبزوارى ٥٨-٥٩)

وهو المحقق الشريف ، حيث قال : « وقد يمنع الاحتياج الى المرجح الموجب . لم لا يكتفى فى وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية ؟ وليس هذا بممتنع بديهية . إنما الممتنع بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح » . وأنت بما حققه المصنّف تعلم سقوط هذا المنع . (هيدجى ١٥٢)

ذاتها وذاتياتها ١٠/١٠٦

مبتدأ ، خبره قوله : « لكنه بحسب الذهن » . (هيدجى ١٥٢)

تقدماً بالمعنى ١١/١٠٦

المراد من التقدم بالمعنى هو اعتبار العقل الترتيب حيث يقال : الشئ قرر ، فأمكن ، فاحتاج ، فأوجب ، فوجب ، فوجد ، فوجد ، فحدث . (آملى ٢٤٣)

فلاماهية قبل الوجود ١٢/١٠٦-١٣

على طبق ما قاله الفاضل المحقق ذوالعينين في حاشية الشوارق بهذه العبارة: «إن القول في الأولوية الذاتية . بأى معنى كان ، إنما يتصور ويكون محلاً للنزاع ، إن كان الوجود أمراً انتزاعياً غير موجود في الخارج . وأما إذا كان الوجود أصلاً والماهية انتزاعية ، ... فلا يتصور أولوية ، يُحتاج في دفعها الى التكاليف والتجشّمات ، اذ ليست الماهية . مع قطع النظر عن الوجود شيئاً من الأشياء ، حتى تكون كافية في الأولوية أم لم تكن ، كما لا يخفى .» (هيدجى ١٥٢-١٥٣)

فالوقوع بهذه الاولوية وعدم الوقوع بها ١٦/١٠٦

الممكن الأولى له الوجود . مثلاً ، يمكن عدمه كما يمكن وجوده ، فليس أحدهما راجحاً على الآخر . فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الأولوية يلزم ترجح أحد المتساويين بلا مرجح . ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غير هذه الأولوية ننقل الكلام اليه حتى ينتهى الى الوجوب . (آملی ٢٤٣-٢٤٤)

كلاهما متساويان فلا يتعين بعد احدهما ١٦/١٠٦-١٧

التساوى ، باعتبار ان الاولوية تقوم مقام العلة ، فكما ان الوجوب الذى هو لذات العلة ، لا يصادم التساوى في ناحية المعلول ، كذلك الاولوية ، ولانه ، ان كانت الاولوية متعينة التعلق بوقوع الوجود مثلاً ، ولم يجز نقلها بوقوع العدم ، كانت وجوباً ، لان التعيين والتخصّص ، هو الوجوب . هذا خلف . وآلا ، فهى مستوية النسبة الى الطرفين ، فيحتاج الوجود الى شئ آخر ، يرجحه ، وهو أيضاً مرجح اولوى ، وهكذا ننقل الكلام ، ويتسلسل . ومع ذلك ، لا يحصل تعين لاحد الطرفين ، ولا يكون مرجحاً ما فرض مرجحاً .

وبالجملة ، بين الاولوية الوقوع والتاوى الى الوقوع ، تهافت ، اذ في حال الوقوع ، لن يطرد العدم مثلاً ، فكان على سبيل الوجوب ، وآلا ، جاز التبادل وحصل التصادم . فان تادت الاولوية الى الوقوع ، لزم الخلف . وآلا ، فالاولوية كلا اولوية . وأيضاً ، كما ان وقوع الوجود ، على سبيل الاولوية ، وكذلك وقوع نفس الاولوية ، على سبيل الاولوية ،

فوقوعها ولا وقوعها متساويان . فيحتاج وقوعها الى مرجح . والفرض ان المرجح اولوى لاوجوبى، فيحتاج ايضاً الى مرجح . وهكذا فى الاولويات الاخر: الى غير النهاية . ومع ذلك، جميعها كالأولوية الاولى^١، كما يقال : ان الممكنات الغير المتناهية فى حكم الممكن الواحد ، فى جواز طريان العدم .

والخاص ان كل موجود ممكن، ينبغى ان يقع اولويته اولاً، ثم يقع وجوده الاولوى . والحال انها ايضاً يجوز ان تقع وان لاتقع تبادلاً، اذ كل وقوع، عندهم، بلاوجوب . ومن هنا يخلج بخاطري برهان على نفي الاولوية، وهو انه ، لو وجد الممكن بالأولوية، لوجد الصادر الاول بها ، لانه ايضاً ممكن . ولو وجد بها ، لم يكن صادراً اولاً، اذ لابد ان يقع اولويته اولاً، حتى يقع وجودها ثانياً . وهذه الاولوية ليست عين وجوده ، لانها سبب وجوده . وايضاً ، هى جازية العدم ، والوجود يابى عن العدم . وليست صفة الواجب ايضاً، لان واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات . وهذا بخلاف ما هو المذهب المنصور . فان الايجاب صفته تعالى، والوجوب السابق للصادر الاول، هو الخصوصية التى هى عين ذات الواجب ، وهى التى لا تمكن من عدمه ، وتابى ألا ان يترتب عليها وجوده، اذ لكل علة خصوصية مع معلولها الخاص . «فاستقم كما امرت» . (سبزواري ٥٩-٦٠)

لما قلنا من أن وجود هذه الأولوية كعدمها فى بقاء الحاجة معها الى مرجح لأحد الطرفين .

أو المراد بالتساوى هو التساوى فى أصل جواز الوجود والعدم، لا التساوى فى النسبة اليهما . (هيدجى ١٥٣)

وجوب لاحق ٢٠/١٠٦

ان كل ما يحمل على الشئ فهو ضرورى له مادام محمولاً عليه . ولذلك يسمى بالضرورة بشرط المحمول وبالوجوب اللاحق . وهو مغاير للوجوب السابق من وجهين : (١) أحدهما ان موضوعه هو المهيمة المأخوذة مع الوجود أو العدم ، وموضوع الوجوب السابق هو المهيمة غير المأخوذة مع أحدهما ، وإن أخذ مع غيرهما، وهو اعتبار وجود العلة أو

عدمها معها، كما أن موضوع الامكان هو المهية من حيث هي هي غير مأخوذة معها شئاً أصلاً... (٢) وثانيهما ان رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود المهية ، كما يقال : فوجب فأوجد فوجد ، ورتبة الوجوب اللاحق هي بعد وجودها . (آملى ٢٤٤)

قضية فعلية ١/١٠٧

هي المطلقة العامة ، أعنى ماحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع فى أحد الأزمنة . فهي التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع لى يلحقه الوجوب بشرط المحمول ، ولكن ينبغى تقييدها بالممكنات بمعنى القضية الفعلية التى تنعقد فى الممكنات اذا حكم بجواز مقارنته مع العدم لئلا يرد بأن قولنا : «واجب الوجود موجود» قضية فعلية ، ففيه وجوب لاحق ، لكنه لا يقارنه جواز العدم . (آملى ٢٤٤-٢٤٥)

فى اعتبار العقل ٣/١٠٧

ألا أنه من الاعتبارات النفس الامرية . (سبزوارى ٦٠) يعنى اذا لاحظ العقل هذه المعانى ، أى العلة والوجوب والوجود ، وأراد أن يفهم أيها سابق ، وعلى أى وجه يكون الترتيب بينها ، حكم فى هذه الحالة بتقدم العلة على الوجوب وتقدم الوجوب على الوجود . (آملى ٢٤٥)

واعتبار الترتيب ٤/١٠٧

فما لم يعتبر نفس شيئية المهية ، ولم يتقرر ، ولم يلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم ، لم يات الامكان . واذا اعتبر الامكان ، وان المتساويين ، ما لم يرجع احدهما بمنفصل ، لم يقع ، ولو حظ تشبها بأحدهما ، حكم بالحاجة الى العلة . وبعد الحاجة اليها ، وملاحظة كيفية التأثير ، وانه بنحو السد المسطور ، حكم بالايجاب ، ثم بالوجوب ، كترتب الانكسار على الكسر ؛ ثم بالايجاد والوجود . والايجاد الحقيقى يتقدم على الوجود ، مع انه الوجود الحقيقى ، لانه الوجود المنبسط السابق على المحدودات ، ولان الوجود ، مضافاً الى الحق تعالى ، ايجاد حقيقى متقدم على الوجود المضاف الى المهية . (سبزوارى ٦٠)

فقولهم ٤/١٠٧

وله معنى آخر، وهو ما اشرنا اليه ان الوجوب السابق بوجه هو الخصوصية المعبرة في العلة ، والسبق حينئذ اظهر. (سبزواري ٦٠)

كانت نسبته الى الوجوب كذا ٨-٧/١٠٧

أي كنسبة النقص الى التمام. (هيدجي ١٥٣)

والأولى أن يكون المراد ٨/١٠٧

ويناسبه قولهم: الوجوب هو تأكيد الوجود وقوته ، والإمكان ضعفه.

قال في حاشية الأسفار: « إن كان الامكان بمعنى الفقر، فكون النسبة هذه واضح، اذ فقر الوجودات نوري ، لكونه عبارة عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات . والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية.

وإن كان المراد به سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين ، وهما من صفات الماهيات مع عدم السنخية ، إنما هو بالنسبة الى العدم الصرف واللاشيء المحض ». (هيدجي ١٥٣)

الامكان بمعنى الفقر ٨/١٠٧

ان امكان المهيّة هو سلب ضرورة الوجود والعدم عنها ولاقتضاءها في مرتبة ذاتها لأحدهما.

وامكان الوجود ليس بهذا المعنى. لان سلب الوجود عن الوجود ممتنع ، كما أن اثبات العدم له كذلك. فنسبة الوجود الى الوجود بالضرورة والى العدم بالامتناع . بل معنى امكان الوجود هو ضعفه الذي ينشأ من فقره الذي عين ذاته ، لا أمر عارض عليه. ففي امكان الوجود ، كون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام ظاهر جداً وفي امكان المهيّة الذي هو صفة لها ، مع عدم سنخيته للوجوب بمعنى تأكيد الوجود، في كون نسبته الى الوجوب كنسبة النقص الى التمام خفاء. ولا بد من ان يكون بمقايسة الامكان الى العدم الصرف واللاشيء المحض، اذ هو ، مقيساً الى العدم الصرف ، له مرتبة من الوجود وحظّ منه، ويعبر عن حظه من الوجود بقوة الوجود في مقابل العدم المحض. (آملی ٢٤٥)

مع كونها في نفسها مسألة ١١-١٠/١٠٧

يعني بناء على التأويل الأول فيها. إن الغرض من إيرادها عقيب مسألة وجوب الممكن كما في كتاب التجريد، مع أنها مسألة على حدة، أن لا يتوهم أن عند عروض الوجوب الغيرى يرتفع الامكان الذاتى. (هيدجى ١٥٣-١٥٤)

يدفع توهم المنافات ١١/١٠٧

وأيضاً، بإيرادها ههنا، وحمل الامكان على الفقر والربط والتعلق، يحق الوجوب الغيرى، ويبطل الاولوية. والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل. (سبزواری ٦٠)

كالمادة ١٢/١٠٧

أى شبيه بالمادة. فالكاف للتشبيه، لالتمثيل لأن الممكن في حدّ الإمكان موجود بالقوة. فاذا وجب بالغير صار موجوداً بالفعل. فإمكان الوجود نقص في الوجود، ووجوب الوجود تمام وكمال فيه. فيكون التمام من مقومات الناقص، لا من منافياته. فكيف لا يجتمعان. (هيدجى ١٥٤)

أى كما أن المادة تكون قوة الوجود، فهى بالنسبة الى العدم المحض مرتبة من الوجود كذلك الامكان بالنسبة الى الوجوب قوة الوجود، وبالقياس الى العدم البحت، مرتبة ضعيفة من الوجود. فتكون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام والضعف الى الكمال. (آملی ٢٤٥)

الامكان الاستعدادى ١/١٠٨

في المني، مثلاً، خصوصية يصح المني بتلك الخصوصية ان يصير انساناً ليست في غيره من الحجر والشجر ونحوهما. فتلك الخصوصية لها نسبة الى المني ونسبة الى الانسان... فهي من حيث نسبتها الى المني يقال لها الاستعداد. فاستعداد المني للانسانية هي تلك الخصوصية الموجودة فيه التي ليست في الشجر والحجر ونحوهما. ومن حيث نسبتها الى الانسان، يقال لها الامكان الاستعدادى. فيقال: الانسان يمكن ان يوجد في النطفة... فالامكان الاستعدادى للإنسان ليس في الانسان، بل هو قائم بالمني. فالمني حامل

للامكان الاستعدادى للانسان. والحاصل ان الامكان الاستعدادى اسم لتلك الخصوصية الموجودة في المنى ، لكن مع أخذ اضافتها الى الانسان بحيث يكون الاضافة اليه مأخوذة في قوامه. (آملى ٢٤٧)

قد يوصف الامكان ٢/١٠٨

يعنى قد يطلق لفظ « الامكان » بالاشتراك على معنى آخر غير المذكور ، وهو تهيهء الشئ لصيرورته شيئاً آخر ، كتهيهء النطفة لصيرورتها انساناً وتهيهء الطفل لصيرورته كاتباً. (هيدجى ١٥٤)

سوى استعداد ٢/١٠٨

أى بالاعتبار. (هيدجى ١٥٤)

الامكان الوقوعى ٧/١٠٨

وجه تسميته بالامكان الوقوعى . . . أنه يرجح به وقوع الممكن على عدمه ، فيكون الممكن به أقرب الى الوقوع. (آملى ٢٤٧)

لان ذلك في الماديات ٩-٨/١٠٨

أى الامكان الوقوعى بمعنى الامكان الاستعدادى. (آملى ٢٤٨)

وهذا اعم مورداً ٩/١٠٨

لتحققه في المجردات ، اذ لم يلزم من فرض وقوعها ، محال . لكنه اخص مورداً من الامكان الذاتى ، لان عدم العقل الاول ، له الامكان الذاتى ، لكن ليس له الامكان الوقوعى ، اذ يلزم من فرض وقوعه ، محال ، هو عدم الواجب بالذات ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. (سبزواري ٦٠)

أى الامكان الوقوعى بمعنى ما يلزم من فرض وقوعه محال أعم مورداً من الماديات لتحقيقه في المجردات ايضاً. (آملى ٢٤٨)

مذكورة في الاتفاق المبين ١١/١٠٨

حيث قال : « قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادى الذى هو تهيهء المادة

واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض. وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة، تقبل التفاوت شدةً وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لابدّ منه. وهوليس من المعاني العقلية الإنتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل. كالسوابق من معاني الامكان. بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول الإتمام، ورفع الإبهام عند تعيين الأمر. (هیدجی ۱۵۴-۱۵۵)

لانه من الأمور المتحققة في الأعيان ۱۲/۱۰۸-۱۳

انك قد عرفت ... ان في المني، مثلاً. خصوصية يكون هو بها يصلح لأن يصير انساناً. فتلك الخصوصية من حيث اضافتها الى الانسان امكان استعدادي. ففيها جهتان: جهة أنها موجودة بالفعل وصفة خارجية للمني، وجهة انها قوة الانسانية وانسان بالقوة. وأما الامكان الذاتي فهو كالهولي قوة محضة، وليس فيه جهة فعلية غير كونه قوة. ... فالامكان الذاتي اعتباري محض، ليس بموجود في الخارج، لانه ليس فيه شائبة الفعلية، بخلاف الامكان الاستعدادي، فإنه من حيث انه استعداد صفة خارجية موجودة في المحل الموجود في الخارج. (آملی ۲۴۸)

كالصور والأعراض ۱۴/۱۰۸

في عطف الأعراض على الصور إشارة الى ان الامكان الاستعدادي غير مختص بالجواهر بل يعمها والأعراض. ولذا يمثلونه بتهيؤ المني للانسانية تارة وتهيؤ الجنين للكتابة أخرى. (آملی ۲۴۸)

المادة بالمعنى الأعم ۱۵/۱۰۸

«المادة» تطلق تارة ويراد منها المادة بالمعنى الأخص، وهي الهولي التي محل للصورة الجسمية والنوعية. وأخرى منها المادة بالمعنى الأعم، وهي (۱) المعنى الاول (اي الهولي) و(۲) الموضوع الذي هو محل للعرض، و(۳) البدن الذي هو محل ومتعلق للنفس. (آملی ۲۴۸-۲۴۹)

فالتهيؤ... امر بالقوة ١٥/١٠٨ - ١٦

فالمراد بالكيفية الكيفية الاستعدادية . وبالمعنى الاعم ، القدر المشترك بين المحل ، كالنطفة لصورة الحيوان ، والموضوع ، كالخصرم للحلاوة ، والمتعلق ، كالجنين للنفس الناطقة ، وبالفعل فعلية القوة ، كفعلية الهبولى ، حيث انها قوة صرفة ، وفعليتها عين القوة . وكون حيثية الامكان امراً بالقوة ، لكونه اضافة ، وهى الى المعدوم الخارجى الموجود فى الذهن . (سبزوارى ٦٠-٦١)

المراد به التنظير ٢٠/١٠٨

أى تنظير الكيفية التى فى النطفة فى كونها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الى النطفة نفسها ، فإن النطفة أيضاً بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر . (آملى ٢٤٩)

ففى الفعلية والقوة تابع له ٢١/١٠٨

وهذا معنى قول بعض الحكماء ان "للاعراض مادة وصورة تبعية ، اى مادة الموضوع وصورته اللتان له بالذات لها بالتبع . فانها بذواتها بسايط خارجية . (سبزوارى ٦١)

فان موضوعه ليس بالفعل ١/١٠٩

فإن موضوع الامكان الذاتى هو المهيمة من حيث هى هى ، وليس فيها شائبة من الفعلية حتى فى الوجود والعدم . (آملى ٢٤٩)

والا فالكلام فى الامكان الاستعدادى ٢/١٠٩

أقول :الظاهر أن مراد صدر المتألهين من المنى فى كلامه هو الصورة المنوية التى يكون المنى بها منياً ، وهى عبارة عن ذاك التهيؤ وتلك الخصوصية التى يعبر عنها بالاستعداد تارة والامكان الاستعدادى أخرى . (آملى ٢٤٩)

ان الاستعدادى كانه الذاتى ٤/١٠٩ - ٥

ولا يخفى أنه على هذا ، يلزم ان يكون الامكان الاستعدادى أمر غير موجود فى الخارج لأنه حينئذ مركب من الامكان الذاتى الذى غير موجود فى الخارج وغيره من تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع . ومن المعلوم أن هذ المركب اعتبارى باعتبارية جزئه الذى

هو الامكان الذاتى، مع أن ارتفاع بعض الموانع ايضاً ليس أمراً وجودياً كما هو واضح .
... بل الامكان الاستعدادى أمر موجود فى الخارج كما سبق تحقيقه، ولأجل ذلك قال
المصنف « كأنه الذاتى » . ولم يقل « هو الذاتى » . مع زيادة اعتبار . (آملى ٢٤٩-٢٥٠)

مصححة جهات الشرور ٦/١٠٩

لبعدها عن مبدء الخير وعالم النور ، وهى معدن الظلمات ، ومنها ينشعب جميع
الإستعدادات ، واليه يرجع جميع القوى المقابلة للفعليات ، كما يرجع الفعليات والأنوار
الى منبع الأنوار والإشراقات . (هيدجى ١٥٥)

بواسطة جهة الامكان الذاتى ٦/١٠٩

وكون الامكان هناك كنقطة ظلمة فى بیداء نور وهنا ظلمات ، بعضها فوق بعض ،
متراكمة من خصوصية النشآت ، وهناك عالم النور والوحدة الجمعية ، وهنا عالم الظلمة
والكثرة . والفرق . بل فرق الفرق ، فهناك لا تتمكّن من البروز لقاهرية تلك الأنوار .
و « بدالله مع الجماعة » . وهنا فاشية لضعف النور بالتشتت . والمراد بكون الامكان منشأ
منشئية وجود العقل مخلوط بظلمة الامكان ، كما ان المراد بمنشئية امكان الصادر الاول
للاطلس ايضاً . هذا . وكذا المراد بمنشئية وجوبه للنفوس النطقية ، منشئية وجوده متعلقا
بالحق . كما ان المراد بمنشئية وجوب الصادر الأول للثانى ايضاً . هذا . فان العقول الكلية
واجبة بوجوب الحق المتعال . (سبزوارى ٦١)

إن فى العقل الذى هو الصادر الأول ست جهات ، وليس الصادر منها إلا واحداً ،
بعضها أشرف وبعضها أخس . ويكون الأشرف منها منشئاً لصدور الأشرف والأخس للأخس .
وهى : (١) الوجود و (٢) الوجوب بالغير و (٣) تعلقه لمبدئه - وهذه الثلاثة أشرف -
و (٤) المهية و (٥) الامكان الذاتى و (٦) تعلقه لنفسه - وهذه الثلاثة أخس .

فالامكان الذاتى منشأ صدور الامكان الاستعدادى الذى هو هوى عالم المواد .
فيكون الجهة الأخس منشأ للأخس . فصار الامكان الذاتى للعقل منشأً للامكان الاستعدادى
فى عالم المواد . وبهذا المعنى صار الامكان الذاتى كالأصل للامكان الاستعدادى .

(آملی ۲۵۰-۲۵۱)

ما عليه القوة والاستعداد ۷/۱۰۹

أى ما يضاف اليه القوة والاستعداد يكون معيناً في الامكان الاستعدادى ، مثل استعداد النطفة للانسانية دون شئ آخر ، بخلاف الامكان الذاتى ، فان ما يضاف اليه هو الوجود والعدم ، لأحدهما ، وإنما التعيين يجرى من قبل العلة من غير استدعاء المهيّة اياه . (آملی ۲۵۱)

لانه كلا الطرفين ۹/۱۰۹

أى ما يضاف اليه الإمكان الذاتى والمقوى عليه هو الطرفان كلاهما . (هيدجى ۱۵۵)
التعين ناش من قبل الفاعل ۱۰-۹/۱۰۹
من غير استدعاء الماهية بامكانها اياه . (هيدجى ۱۵۵)

أى عن الممكن ۱۲-۱۱/۱۰۹

ففي العبارة حذف وايصال ، كما في قوله تعالى : « واختار موسى قومهُ » ، أى من قومه . (سبزوارى ۶۱)

في محلّ الممكن ۱۴/۱۰۹

فإن الإمكان الاستعدادى للصورة الإنسانية قائم بالنطفة لا بالإنسانية ، وامكان الكتابة قائم بالجنين لا بالكتابة ، بخلاف الامكان الذاتى ، فانه انما يقوم بماهية الممكن ، لا بمحلّها . (هيدجى ۱۵۵)

في محلّ الممكن أى في مادته بالمعنى الاعمّ ۱۵-۱۴/۱۰۹

ففي اطلاق المحل تغليب . (سبزوارى ۶۱)

محل الصور النوعية ۱۵/۱۰۹

تخصيصها بالنوعية لما قالوا إن محلّ المركبات ومحلّ الصور الجسمية ، وهو الهيولى الأولى ، بسيط ؛ ولعدم انفكاكها في الوجود . (هيدجى ۱۵۵)

المراد بالغير أعم ۴/۱۱۲

كما أن المراد بالعدم أعمّ من المقابل والمجامع . (هیدجی ۱۵۶)

أى عدم الكون ۴/۱۱۲

المستفاد من كلمة «لم يكن» ، لا أن المرجع هو الوجود ، لأنه قديم ، لا قدم .

(سبزواری ۶۱)

هذا تعريف لمطلق القدم الجامع للذاتي والزمانى والحقيقى والاضافى . (آملی ۲۵۱-۲۵۲)

فيه اشارة ۵/۱۱۲

أى فى لفظ المسمى . (سبزواری ۶۱)

شرح الاسم ۵/۱۱۲

وهو... شرح مفهوم الاسم وإيضاح مسمّاه ، مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة

خارجية . يعنى أن التعريف إسمى ، لا حقيقى . وكذا تعريف الحدوث بالمسبوقية . (هیدجی ۱۵۶)

القدم الاضافى ۱۰-۹/۱۱۲

يقال له القدم بالقياس أيضاً . وكذا الحدوث . (هیدجی ۱۵۶)

قبلية لسيّة الذات ۱۲-۱۱/۱۱۲

وانما كانت لسيّة المهية قبل الايسيّة ، لان اللسيّة مابالذات ، والايسيّة مابالغير .

وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير . فهذه المسبوقية والسابقية ، معيار الحدوث

الذاتي لجميع ماسوى الله تعالى . (سبزواری ۶۱) .

بالعدم المجامع ۱۳/۱۱۲

وهذا هو الحدوث الذى للعقل الاول ولكلّية العالم ، عند الحكماء . قالوا لمن طلب

مدّة للعدم ، قبل وجود الحادث ، على سبيل التبصرة والتنبيه ، هل هذه المدّة محدودة

مقدّرة بتقدير لا بدّ منه ، مثل يوم او شهر أو سنة أو يكفى فيها أى مدّة كانت ؛ فانه يقول

حينئذ : بل يكفى فى الحدوث سبق ، أى مدّة يتقدم فيها العدم على الوجود . فيقال : هل يكفى

سنة واحدة ؟ فيقول : نعم ، فيقال : ان كان بدل السنة شهراً ، فهل يكفى ؟ فهو لا محالة

يكتفى به. ثم ينتقل في السؤال الى يوم وساعة ودقيقة ، وهكذا. فينبه حينئذ على ان الزمان لا تأثير له في الحدوث، لان المؤثر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم يرتفع شئ من معنى الحدوث. فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدوث. وانما يؤثر في ضعف التصور. (سبزواري ٦١-٦٢)

قال الشيخ ١٥/١١٢

يرد عليه أن الممكن، لو استحق العدم لذاته، لكان ممتنع الوجود. بل كما ان وجوده يكون من الغير، فكذلك عدمه يكون من عدم الغير.

قال صدر المتألهين: «مراده أن الممكن يستحق من ذاته لاستحقاقية الوجود والعدم.

وهذه الاستحقاقية وصف عدمي من حيث ذاته». (هيدجي ١٥٦)

أى يستحق هذا الوصف ١٧/١١٢-١٨

فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الحادث بالعدم الزماني الغير المجامع لوجوده في الزمان. (آملی ٢٥٢)

كحدوث الطبع ١٨/١١٢

هذا مثال للحدوث الزماني. فالعالم الطبيعي كله حادث بالحدوث الزماني، بناءً على الحركة الجوهرية. (آملی ٢٥٢)

دهرى ابدا ٢٠/١١٢

يعنى الحدوث الدهرى الذى اظهره المحقق الداماد يكون مثل الحدوث الزماني في كونه مسبوقاً بالعدم الفكى الغير المجامع مع وجود الحادث، إلا أن الفرق بينهما أن العدم السابق في الحدوث الزماني زماني واقع في أفق الزمان، والعدم السابق في الحدوث الدهرى دهرى واقع في افق الدهر. (آملی ٢٥٢)

بمالا مزيد عليه ١/١١٣

الا ان زيادة البسط، مع اعضال كلامه، كما هوشأن بياناته، قدس سره، لما كان موجبا لتحير الطالبين، لم انقل عباراته، وتصرفت تصرفات جيّدة، واوضحت ايضاحات

موفقة، تسهيلا للأخذ. وكل من جاء من بعده . مانال مطلبه، وتصدى بعضهم للردّ. وانى بيّنت مراده فى تحريرائى. ومن حملتها فى تعليقاتى على الحاشية الجمالية على الحاشية الخفريّة، لعلنى بانّه مطلب شامخ عن حكيم راسخ. (سبزوارى ٦٢)

كذلك ١/١١٣

الظاهر أنه خبر لقوله «دهرى» : وقوله «سبق العدم» خبر بعد خبر.
والمناسب أن يقول: «وذاك سبق العدم المقابل». فيكون خبر المبتدأ ما يليه من الجملة. (هيدجى ١٥٦)

ولنمهد لبيان ٥/١١٣

أقول: هذا يخالف ماوقع عليه اصطلاح القوم من أن «الزمان» يطلق على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود : و«الدهر» على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الأمور الثابتة؛ و«السرمد» على النسبة التى تكون للأمور الثابتة بعضها الى بعض. سيشير الى ما ذكرنا فى الحاشية عند ذكر تاويلات القوم للمثل الأفلاطونية.
(هيدجى ١٥٧)

الأولى ٥/١١٣

حاصلها ان الموجود اما سرمدى، واما دهرى . واما آتى. واما زمانى. والأخير اقسام، لانه . اما زمانى بنفسه . كنفس الزمان، فان كل زمانى غير الزمان : زمانى به، وهو زمانى بنفسه، كما ان كل شىء مضى بالضوء . والضوء مضى بذاته؛ واما زمانى، على وجه الانطباق على الزمان : كالحركة القطعية : فانها امر ممتد منطبق على ممتد، هو الزمان، فان نسبة الزمان الى الحركة : نسبة خشبة الذراع الى المذروعات؛ واما زمانى، لاعلى وجه الانطباق : كالحركة التوسطية : فانها بسيطة . كنقطة سيّالة : ولا يجوز انطباق البسيط على الممتد، وما لا مقدار له فى ذاته على المقدار، وانما هى زمانية، بمعنى انه لا يمكن ان يفرض آن فى ذلك الزمان، الا وهى حاصلة فيه، اذ المتحرك، فى كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثم ان كلاً منهما، اما منطبق، أو حاصل فى جميع الأزمنة كما فى الحركة الفلكية، أو على قطعة

من الزمان، او فيها ، كما في الحركة المستقيمة. (سبزواري ٦٢-٦٣)

وعاء أو ما يجري مجراه ١١٣/٥-٦

كما يكون الكوز وعاء للماء ، يكون الزمان أيضاً وعاء للزمانى .

وما يجرى مجرى الوعاء هو الدهر بالنسبة الى المفارقات النورية ، فان الدهر ليس شيئاً مغايراً للدهرى حتى يكون الدهرى واقعاً فيه كالزمان والزمانى . بل الدهرى هو بنفسه الدهر، فيكون دهرأً ودهرياً، فنسبة الدهر والدهرى كنسبة الخارج والخارجى الذى لا يكون أمراً مغايراً للخارج .

ولذلك لا يكون الدهر وعاء حقيقة للدهرى . بل يجرى مجرى الوعاء . ولا يخفى ان نسبة السرمد الى السرمدى ايضاً كذلك. (آملى ٢٥٢-٢٥٣)

سواء كان بنفسه أو بأطرافه ١١٣/٦-٧

الزمانى إما واقع فى طرف الزمان، وهو الآن. وذلك كالأنيات، مثل الوصول الى نهاية المسافة ومحاذاة الشئ للشئ والخروج عن المسامطة ونحو ذلك. فالوصول الى نهاية المسافة مثلاً لا يقع فى الزمان، وإلا كان حركة لا وصولاً. فهو واقع فى طرف الزمان كما أنه بنفسه طرف للحركة. وإما واقع فى الزمان نفسه. وهذا على قسمين: (١) ان يكون واقعاً فى الزمان على وجه الانطباق. فيكون أمراً ممتداً تدرجى الحصول ذا أجزاء كنفس الزمان. ويكون كل جزء منه واقعاً فى كل جزء من الزمان الذى ينطبق عليه، ولا يكون بجميع أجزائه واقعاً فى كل جزء من الزمان ، بل جزء منه يقع فى جزء من الزمان وجزء آخر فى جزء آخر من الزمان وهكذا. وهذا كالحركة القطعية .

(٢) أن يكون واقعاً فى الزمان... يكون هو بجميع أجزائه واقعاً فى جزء من الزمان وفى جزء آخر وآخر منه. وذلك كالحركة التوسطية اذ هى بمعنى كون المتحرك بين المبدء والمنتهى كون مخصوص طارِ على المتحرك حال كونه بين المبدء والمنتهى. وهو بتمامه يقع فى الجزء الاول والثانى والثالث الى آخر زمان كونه بين المبدء والمنتهى ، وكالجسم الواقع فى الزمان ، مثلاً ، فإنه أمر قارّ يقع بجميع أجزائه فى أجزاء زمانه الذى وعاء له بحيث هو

بكله واقع فى أول زمانه وبعد أوله وبعده وبعده الى آخر زمانه . فهذا زمانى لاعلى وجه الانطباق. (آملى ٢٥٣-٢٥٤)

للمفارقات النورية ٩/١١٣

كالعقول الكلية النزولية والصعودية، وكل عقل بسيط بالفعل بما هو عقل. وكذا العالم المأخوذ جملة، بل كل متغير، بما هو متعلق بما فوقه، من المفارق، انما هو فى الدهر، ويكون ثابتاً. (سبزوارى ٦٣)

هو الدهر ١٠/١١٣

الدهر وعاء الثابتات والمجردات . وهو على قسمين: الدهر الايمن والدهر الايسر . وكل واحد منهما أيضاً ينقسم الى الأعلى والأسفل .

(١) الدهر الايمن الأعلى وعاء العقول الكلية من الطولية والطبقة المتكافئة العرضية.

(٢) والايمن الأسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية.

(٣) الأيسر الأعلى وعاء المثل المعلقة النورية.

(٤) الأيسر الأسفل وعاء الطبائع الكلية من حيث انتسابها الى مبادئها العالية التى

بتلك الجهة تكون ثابتات ...

ولعل المحقق الداماد يشير الى الأيسر الأسفل حيث يقول: الدهر هو وعاء نسبة

المتغير الى الثابت : لانه اصطلح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان، ونسبة المتغير الى الثابت

دهر، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد. (آملى ٢٥٤)

وهو كنفسها بسيط ١٠/١١٣

بل قد عرفت أن الدهر هو الدهرى . والمفارقات النورية . كالنفوس الكلية والمثل

المعلقة والطبائع الكلية . من حيث انتسابها الى المبدء العالى الذى فوقها . كل مرتبة

من الدهر.

فالدهر ليس إلا نفس تلك الموجودات البسيطة المجردة عن الكمية والسيلان والاتصال.

(آملى ٢٥٤)

نسبة الروح ١١/١١٣

بل روح الروح ، لانّ الآن السّيال روح الزمان ، ونسبة السرمد نسبة روح روح الروح . (سبزوارى ٦٣)

ذلك لأن ما في الدهر من الموجودات مبادئ وجود الزمان وما فيه من الزمانيات بأنواعها . والعلة مرتبة كمال المعلول ، كما أن المعلول مرتبة ضعف العلة .
فيكون نسبة الدهر الى الزمان كنسبة الروح الى الجسد في كون الروح علة والجسد معلولاً . (آملی ٢٥٤)

هو السرمد ١١/١١٣

السرمد بمعنى مالا بداية ولانهاية لوجوده، أعني مجموع معنى الأزل والأبد . وهو عبارة عن عالم الحق وأسمائه وصفاته . (آملی ٢٥٤-٢٥٥)

بعد مبدئها ١٢/١١٣

وهو المرتبة الأحديّة المعبر عنها بغيب الغيوب والغيب المكنون والغيب المصون . (آملی ٢٥٥)

وهو مبدء المبادئ ١٣/١١٣

وهو غيب الغيوب ، والغيب المكنون ، والغيب المصون ، وهو حقيقة الوجود التّذى لاسم ولا رسم .

واللاهوت هو الوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنی والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات : الكامنات تحت الاسماء والصفات .

والجبروت عالم العقول الكلية .

والملكوت قسمان : اعلى واسفل . فالملكوت الاعلى ، هو النفوس الكلية ، والملكوت الاسفل ، هو المثل المعلقة .

والناسوت ، هو عالم الشهادة ، وعلوياته وسفلياته . (سبزوارى ٦٣)

اللاهوت ۱۳/۱۱۳

وهو المرتبة الواحدة المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود، بل على وجه لو فرض أن يكون له مهية لكانت الأعيان الثابتة بالقياس الى مهيته من قبيل لوازم المهية لالوازم الوجود. (آملی ۲۵۵)

الجبروت ۱۳/۱۱۳

هو عالم العقول الكلية والدهر الايمن الأعلى. وسمى بالجبروت لجبره نواقص مادونه، لأن العقول مرتبة كمال مادونها، كما في كل علة بالقياس الى معلولها. (آملی ۲۵۵)

الملكوت ۱۳/۱۱۳

وهو ينقسم (۱) الى الأعلى وهو عالم النفوس الكلية الذى هو الدهر الايمن الأسفل فى أقسام الأربعة من الدهر، و(۲) الى الملكوت الأسفل، وهو عالم المثل المعلقة والدهر الايسر الأعلى. (آملی ۲۵۵)

العرضية ۱۴/۱۱۳

المراد بالسلسلة العرضية هو السلسلة التى لم تكن بينها ترتب عللى ومعلولى. وهى تتحقق فى موضعين: أحدهما فى الطبقة المتكافئة العرضية من العقول التى فى طول العقول الطولية. ويعبر عن تلك الطبقة العرضية بأرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية... وتلك الطبقة من عالم الجبروت اذ العقول مطلقاً، من الطبقة الطولية والعرضية، من عالم الجبروت. وثانيهما عالم الأجسام الطبيعية. اذ ليس بين الأجسام مطلقاً علية ومعلولية، لأن شرط تأثير الجسم فى شئ هو محاذاته مع ما يتأثر منه، وهو لا يجتمع مع فاعليته، اذ لا بد من ان يكون المعلول حينئذ متحققاً أولاً حتى يحاذى علته فيتأثر عن علته فيحقق بتأثيره؛ وذلك محال. والمراد بالطبقة العرضية ههنا هو الأخير، اذ العرضية من العقول... من عالم الجبروت.

(آملی ۲۵۵-۲۵۶)

فاعنى بهاهنا ١٤/١١٣

اشرنا بقيد « هنا » الى ان العرضية يطلق على العقول العرضية التي قال بها الاشراقيون وهي الطبقة المتكافئة ، كما سيدجى . (سبزوارى ٦٣)

تابع للوجود ١٥/١١٣

وهذا كما يقال في المنطقيات: ان السوالب تسمى حلية ومتصلة ومنفصلة وضرورية وغيرها ، بتبعية الموجبات . والا ، ففيها سلب الحمل والاتصال والانفصال والضرورة ونحوها . (سبزوارى ٦٣)

فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى ١٦-١٧/١١٣

أى لمرتبة أخرى . سواء كانت المرتبتان متقارنين بحسب الزمان أم كانت إحداهم سابقة والأخرى لاحقة ، اذ على كل تقدير يكون كل وجود فاقداً لوجود آخر مما في عرضه ، مقارناً معه أو مترتباً عليه ترتيباً زمانياً . وحيث لاعلية ولا معلولية بينهما تكون كل مرتبة فاقدة لمرتبة أخرى . فيرتسم من كل وجود عدم مرتبة وجود آخر . (آملى ٢٥٦)

فقد كل وجود دان للوجود العالى ١٧/١١٣

الوجود الدانى فاقد لمرتبة وجود العالى لأن الدانى معلول للعالى ، والمعلول لا يكون واجداً لمرتبة وجود العلة . كيف ، وهو ظل العلة وعكسها ؟ والظل مرتبة ضعيفة من ذيه . . . وما ذكرنا ظهر ان العالى لا يكون فى السلسلة الطولية فاقداً للدانى ، لأن العلة لا تفقد وجود المعلول . كيف ، وهو مترشح منه ؟ وكيف لا يكون واجداً لما هو معطيه ؟ وإلا ، يلزم ان يكون معطى الشئ فاقده . (آملى ٢٥٦)

عالم الملك مسبق الوجود بالعدم الدهرى ٢٠/١١٣

ان وجود عالم الملك - وهو عالم الناسوت والشهادة - متأخر عن وجود عالم الملكوت بحكم المقدمة الثانية ، وان عدم الدهرى يكون فى رتبة وجود الدهرى لتبعية العدم للوجود بحكم المقدمة الثالثة ، وان فقد وجود عالم الملك لوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهرى فى الدهن بحكم المقدمة الثالثة ايضاً .

فعالم الملك حادث دهری ، أى وجوده مسبوق بعدمه الواقعى الفكى الواقع فى عالم الدهر، بمعنى انه ليس بموجود بوجود الدهرى . فهو حينئذ معدوم بذلك الوجود، بل هو موجود بوجود عالم الملك .

والحاصل ان وجود عالم الملك، وإن كان فى الدهر، بمعنى ان الدهرى واجد لوجود عالم الملك، لكن عالم الملك معدوم بوجود عالم الدهر، بمعنى أنه فاقد لوجود عالم الدهر. فعدمه الدهرى عدم واقعى غير مجامع لوجوده الملكى ، بل سابق عنه ومتقدم عليه سبقاً وتقدماً دهرياً ، أى يكون السابق فى عالم الدهر والمسبوق فى عالم الملك . (آسلى ۲۵۷)

لانه مسبوق الوجود بوجود الملكوت ۲۰/۱۱۳

أى ، الملكوت بالمعنى الاعم، أى عالم المعنى، ونشأة الباطن، كما قال تعالى «وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض» . وحاصل البيان ان عالم الملك، وهو عالم الصور الطبيعية ، اذا اخذ جملة بأمكنتها وازمنتها، فهو كشخص واحد ، «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» ، الا انه لا يدع ولا يبقى زمانا، حتى يكون كالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم فى زمان قبله . بل ينبغى للعقل ان يتوجه الى الطول، أى الى باطن العالم، وانه مسبوق الوجود بشرائره بعدمه ، فى عالم الملكوت . وهو عالم واقعى ، بل هو ببعض مراتبه حاق الواقع ، ومتن الاعيان . فهو مسبوق الوجود بالعدم الواقعى والمقابل والسابق الانفكاكى ، لكن فى السلسلة الطولية ، لا كالعدم المجامع ، فانه ليس مقابل الوجود ، ولا منفكاً عنه . وتلك العوالم الطولية الفوقية ايضاً، كل مسبوق الوجود بالعدم، فى مرتبة الآخر . والكل مسبوق بالعدم فى السرد ، ولكل منها سبق دهرى واقعى على الآخر . ولا يصادم السبق العلى، ولكن ليس به ، كما قد يظن ، اذ يكفى العلى من حيث هو الانفكاك فى المرتبة العقلية، بحيث يقال: وجدت العلة ، فوجد المعلول، كما فى سبق حركة اليد على حركة المفتاح . وايضاً، لو لم يكن بين العوالم المترتبة فى النزول والصعود، عليّة ، كما يقول به الاشعري ، كان التقدم والتأخر الدهريين بينها بحالهما لكونها وجودات واقعية متحققة فى متن الواقع، على ان الكلام فى الحدوث ، وهو المسبوقية بالعدم . وسبق العدم على الوجود

ليس بالعلية . انما هو فى الدهر هنا . ان قلت : قد فسّر الحدوث بالمسبوقية بالغير ، وهى المسبوقية بالعلة ، فيرجع الحدوث فى هذه العوالم المترتبة الى الحدوث الذاتى ؛ قلت مجرد المسبوقية بالغير ليس حدوثاً ذاتياً ، بل هو تفسير للقدر المشترك بين الحدوثات . بل المراد بالغير ، هو العدم ، لانّ الحدوث هو الوجود بعد العدم ، كما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود . ولو فسّر المطرب بالمسبوقية بالعلة ، كان باعتبار ان العدم لازمها .

ثم العدم امّا مجامع ، أو مقابل . والمقابل ، امّا زمانى ، و امّا دهرى . فيحصل الاقسام الثلاثة متميزة . (سبزوارى ٦٣-٦٤)

كل حد من هذه السلسلة العرضية ٢١/١١٣

المراد بكل حدّ من السلسلة العرضية هو الموجودات الواقعية فى أفق الزمان المعبر عنها بالزمانيات ، كزيد وعمرو ، مثلاً . فوجود زيد ، مثلاً ، عدم لعمر و ، بمعنى ان عمرأ فاقد لوجود زيد ، فهو معدوم بوجود زيد فى حال كونه موجوداً بوجود نفسه . وكذلك وجود عمرو عدم لزيد لأنه أيضاً معدوم بوجود عمرو حال كونه موجوداً بوجود نفسه . فوجود كل واحد عدم للآخر باعتبار الواقع ورسم عدم للآخر باعتبار الذهن .

وكذا كل قطعة من الزمان موجودة بوجود نفسها ومعدومة بوجود قطعة أخرى . فوجود كل قطعة عدم لقطعة أخرى باعتبار الواقع ورسم عدم لها باعتبار الذهن . (آملى ٢٥٧-٢٥٨)

أو رسم عدم لآخر ٢٢/١١٣

أى لحدّ آخر . (هيدجى ١٥٧)

وأخرى منه ٢٢/١١٣

أى قطعة أخرى من زمانها . (هيدجى ١٥٧)

لأخرى منها ٢٣/١١٣

أى لمرتبة أخرى سافلة ، لا مطلقاً لكونها فى الطول . (هيدجى ١٥٧)

لأن الوجودات واقعية ۱/۱۱۴

فيكون العدم أيضاً واقعياً ، لأن العدم في واقعته أيضاً يتبع الوجود... لكن وجود زيد ، مثلاً ، واقعي . فعدم عمرو أيضاً بوجود زيد واقعي . (آملی ۲۵۸)

في مرتبة كل ۱/۱۱۴

بالتنوين عوضاً عن المضاف اليه ، أي كل وجود . كذا قوله : « بل كل » . (هیدجی ۱۵۷)

أي في مرتبة كل وجود عال في السلسلة الطولية عدم وجود لما في المرتبة السافلة . في مرتبة وجود الدهري عدم ما في عالم الملك ، يعني ما في عالم الملك ليس موجوداً بوجود ما في عالم الدهر . (آملی ۲۵۸)

وكل وعاء لوجود ۲/۱۱۴

أي كل وعاء ، مثل الدهر ، لوجود ، كوجود الدهري ، وعاء بعينه لعدم وعاء تاليه كالزمان... ووعاء أيضاً لعدم قرين الوعاء التالي ، وهو الزماني الذي قرين للزمان . والحاصل أن الدهر ، مثلاً ، الذي وعاء لوجود الدهري وعاء أيضاً لعدم الزمان وعدم الزماني . وكذلك السرمد وعاء لعدم الدهر وعدم الدهري . (آملی ۲۵۹)

وقرينه ۲/۱۱۴

أي قرين التالي ، يعني كل وعاء لوجود وعاء لعدم الوعاء التالي ولعدم ما يقارن الوعاء التالي ، وهو الوجود فيه . (هیدجی ۱۵۷)

في قوسى النزول والصعود ۳/۱۱۴

وبازائهما قوس الليل وقوس النهار ، وان شئت التطبيق على البروج الاثني عشر ، قسمت كلامن قوسى النزول والصعود على ستة ، كاللاهوت ، والوجود المنبسط ، والعقول ، والنفوس الكلية ، والمثل المعلقة ، والطبايع . اذ كل ماهو في النزول ، يوجد مثله بازائه في الصعود . فيكون المجموع اثني عشر . (مبزواری ۶۴-۶۵)

أيام ربوبية ٤/١١٤

«الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام». النساء ٥٧/٤
 وحينئذ، فالانفصال الذى يطلبه بعض المتكلمين ، انه لابد فى طريقة الملة البيضاء
 ان يتحقق بين الحق تعالى وبين العالم ، يمكن ان يلتزم بشرط ان ياتوا البيوت من ابوابها ،
 حتى لا يكونون مصاديق قول القائل :

اتيت بيوتا لم تنل من ظهورها وابوابها عن قرع مثلك سُدّت
 بان يجعل بين مرتبة غيب الغيوب ، وبين عالم الشهادة ، وهو التفاوت الرتبى بين النور
 والظلّ ، فى السلسلة الطولية ، «والله بكل شئ محيط» ، «وهو معكم اينما كنتم» .

تجلّى لى المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته فى كلّ معنى وصورة
 وفى قولنا «ايام ربوبية» ايماء الى تاويل للآية الشريفة: «خلق السموات والأرض فى ستة
 ايام». فانّ المراتب الست التى فى الصعود، عين الست التى فى النزول ، بحسب الحقيقة.
 وبوجه هى اللطائف الست التى للانسان، من الطبع والنفس والقلب والروح والسّر والخفى
 واما اللطيفة السابعة التى تسمّى بالاخفى ، فهى مقام الفناء. فهى مقام الفراغ عن الخلقة.
 وبعض العرفاء اوتها بجنس الملك، وجنس الجن، وجنس المعادن، وجنس النبات، وجنس
 الحيوان ، وجنس الانسان. وبعضهم جعلها الحضرات الخمس، والسادس حضرت الكون
 الجامع ، وهو الانسان الكامل الذى هو مجلى الجميع، ومظهر الاسم الاعظم. (سبزوارى ٦٥)

الحاصل ان العالم عنده ٥/١١٤

يعنى عالم الزمان والزمانى (عالم الناسوت ، عالم الملك ، عالم الشهادة) وجوده
 مسبوق بعدمه الواقعى الواقع فى عالم الدهر، كما أن وجود عالم الدهر مسبوق بعدمه الواقعى
 الفكى الواقع فى عالم السرمد .

فعالم الشهادة عنده حادث بحدوث دهرى ، لازمانى. وعالم الدهر حادث بحدوث
 سرمدى ، لادهرى. (آملى ٢٦٠)

لاالزمانی الموهوم ۱۱۴/۵-۶

وربما یقال بالزمان المتوهم، وهو ما لا فرد یحاذیه، ولا منشأ لانتزاعه. وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم، فانه، وان لا یحاذیه شیء، إلا ان له منشأ انتزاع. وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا ایضاً خیال فج، وراى معوّج، وكيف یسوغ انتزاع الممتد السیال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل، لیس فیهِ شیء وشیء، ولیس كبقاء الموجود الطبیعی، بل لانسبة لبقاءه الى بقاء سكتان الجبروت، ممّا لاحالة منتظرة لهم. وهل یسوغ انتزاع الظلمة من البیضاء، والجفاف من الدماء، والابصار من العین العمیاء، والوعایة من الاذن الصّماء؟ (سبزواری ۶۵-۶۶)

المتكلمون یقولون بفصل العالم عن الله بزمان، ویحملون الحدیث الشریف: «كان الله ولم یكن معه شیء» على أنه كان تعالى ولم یكن شیء من العالم؛ ثم أنشأ تعالى وجود العالم شيئاً فشيئاً تدريجاً. ولما كان فصل العالم عنه تعالى محتاجاً الى فاصل، ولا یمكن ان یجعل الفاصل هو الزمان المحقق، لانه نفسه من العالم... عبروا عن الفاصل بینہ تعالى و بین العالم «بالزمان المتوهم» تارة و «الزمان الموهوم» أخرى. وجعلوا الزمان المتوهم أو الموهوم وعاء لعدم العالم. فالعالم عندهم حادث بحدوث زمانی متوهم أو موهوم، ویكون وجوده مسبوقاً بعدم واقعی فکی غیر مجامع لوجوده واقع فی ذاك الزمان المتوهم أو الموهوم.

ومرادهم من الزمان المتوهم هو ما لا فرد یحاذیه ولا منشأ لانتزاعه؛ وبالزمان الموهوم هو ما لا فرد یحاذیه، وإن كان منشأ لانتزاعه، ویكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات. وكيف كان، فلیس لهذا الزمان، متوهماً كان أو موهوماً، فرد واقعی یحاذیه؛ وإلا كان من العالم ولم یكن متأخراً عنه تعالى بالزمان.

ولا یخفى ان الزمان المتوهم وهم محض، اذ لیس له فرد ولا لانتزاعه منشأ؛ فهو وهم فی وهم. وأما الزمان الموهوم، فصحة تصوره متوقفة على جواز انتزاع الذات السیال الممتد التدريجی الحصول عن بقاء وجود ثابت غیر متغیر ولا متبدل مع عدم المناسبة بینهما.

الحادث الاسمي ٨/١١٤

حاصل مراده ان العالم بمعنى المفاهيم والماهيات المعبر عنها بالاسماء والصفات التي تنتزع عن حدود الوجود المنبسط ، كله مسبوق بالعدم في المرتبة الأحدية . فهو برمته ، من العقول والنفوس والصور والأجسام ، أسماء حدثت بعد تجلي الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع ، كما انه ينمحي عند تجليه باسمه القهار . والفرق بين الحدوث الاسمي وبين الحدوث الدهري الذي اصطلح عليه المحقق الداماد والحدوث الطبيعي الذي اختاره صدر المتألهين : أن المتأخر في الحدوث الاسمي هو المهية نفسها التي تنتزع من حدود الوجود المنبسط وتعيناته ، بما هي مهية وفي مرتبة الماهوي ، عن مرتبة الأحدية . فالتأخر عنده هو نفس الماهيات من العقول والنفوس والأجسام من الأفلاك والعناصر والفلكيات والعنصریات وأعراضها ... وأما الوجودات فهي ، وإن كانت متحققات ، إلا انها ليست خارجة عن الصقع الربوبي ، لانها تنزلات وجود الحق وتجلياته ورشحاته وعكوسه وأظلاله ، والفرق بينهما بالتشكيك لا بالتباين . وهذا بخلاف الحدوث الدهري والطبيعي . فان المتأخر فيهما هو الوجود ، لا المهية من حيث هي . فأما في طريقة المحقق الداماد ، فالعالم الزماني متأخر الوجود عن الوجود الدهري تأخراً دهرياً ، والعالم الدهري متأخر الوجود عن عالم السرمد تأخراً سرمدياً . . . وأما على طريقة صدر المتألهين ، فالعقول المفارقة خارجة عنده عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقة بالصقع الربوبي لغلبة أحكام الوجود عليها ، فكأنها موجودة بوجوده تعالى ، لا بإيجاده . وما سوى العقول ، من النفوس والأجسام وما يعرضها ، حادثة بالحدوث الطبيعي . فليس حكم الحدوث عنده سارياً . . . في جميع أجزاء العالم ، بل فيما يجري فيه الحركة الجوهرية وهو عالم الطبائع والأجسام وما يتعلق بها ويلحقها ، والعقول خارجة عن الحكم بالحدوث لخروجها عن العالم والتحاقها بالصقع الربوبي . وعند المصنّف ، العالم برمته ، من العقول والنفوس والأجسام والأعراض محكوم بالحدوث على وتيرة واحدة . فكل العالم من غير تفاوت حادث بالحدوث الاسمي . (آملی ٢٦٢-٢٦٤)

أي ممّا اصطلحت انا عليه ٨/١١٤

وبناءه على ان الوجود الحقيقي المنبسط ، بقول مطلق ، يعود الى الله ، ومن صقععه .

ولایبق للممکنات الا شیئیة المهیّات . ونیل ذلك منوط بعناية الله تعالى، وبالتذکر التام مع الاستقامة ، وبقواعد شامخة حکمیّة وعرفانیّة ، معرفتها بالرياضیات مشفوعة، مثل مسألة اصالة الوجود، وانه حیثیّة الالباء عن العدم ، ومسألة الوجود خیر، وان صرف الوجود لاثانی له ، وانه اذا جاوز الشیء حدّه، انعکس ضدّه ، كالقرب والظهور جاوزا فيه تعالى عن حدّهما ، انعکسا بعداً وخفاء. وهكذا كثرة التجلیّات، لاحدّها . فانقلبت وحدة. «وما امرنا الا واحدة». ومثل ارجاع جمیع الكمالات الاولى والثانية التي هي من الطواری والعواری ، فی قوابل جمیع الذراری، من المواد المتنورة بها ، والمهیّات المستنيرة بنور الوجود الى الله تعالى، بان توخذ فی مقام تكثر الواحد ، بشرط لا. فترى بذواتها كاخواتها من العناصر العطلاء والمهیّات الظلماء. فله البهاء والآلاء. والیه يرجع عواقب الثناء. فاعرف امّك المستودعة فیها ودایع الحلی والحلل، من النفوس وكمالاتها ، بل اصلك الجسمانی الطبیعی وفقره وافلاسه، بمعرفة خالتك الفارقة الفارقة لها. بل ان شملتک العناية، وصورت ممسوساً بروح الله، لاتنس فقرك وبؤسك، مثل اياز المتشرف بقرب الملك المحمود، لم ينس جلبابه الرث الخلق، وكان ناظراً الیه. وبالجملّة ، فانظر الى مظاهر ذات الله وصفاته، نظر مستغرب هائم حائر . وقل: «رب زدنی فیك تحیرا» ، كمن نشأ فی كهف ، ولم ير هذه الكمالات ، على المواد ولا الاشكال، ولا سمع الاصوات ، ولا ادرك المدركات الاخری. وخرج حين كمال عقله، ونظر الى السماء والارض وانوارهما الحسیّة والمعنویة. فانه یصیر مجذوباً، اویكاد ان ینجذب. فاذن تعرف ان الكل منه وبه وله والیه. وسبب عدم الاستغراب والاستحسان النظر التدریجی، سیما للاستدامة على النظر الذهولی، والاعراض عن التدبر والتذکر، وعدم التخطی فی مقام توحید الكثير ومقام تكثیر الواحد، حتی یعرفوا ان كل ما هو على المهیّات ودایع.

وما الروح والجثمان الا وديعة ولا بدّ يوماً ان یردّ الودائع

والی هذا الارجاع، يشبه قول علی، علیه السلام، «مالا بن آدم والفخر ؟ اوله نطفة قدرة وآخره جيفة قدرة» وغير ذلك من القواعد النيرة. (سبزواری ۶۶-۶۷)

ولا اسم ولا رسم ولا صفة ١٠/١١٤

الفرق بين [الاسماء والصفات] أن الاسم عبارة عن اعتبار الوجود مع محمول من المحمولات العقلية، والصفة عبارة عن نفس ذاك المحمول العقلي .

وتوضيح ذلك انه ما من موجود متأصل إلا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة، مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة . . . فالمحمولات الذاتية متعددة والوجود واحد، وهي طبائع كلية والوجود هوية شخصية . وحكم كل واحد من تلك المحمولات العقلية بالنسبة الى الهوية الوجودية حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات.

فالذات الموجودة مع كل واحد من تلك المحمولات يقال لها الاسم . ولفظ «العالم» و«القادر» وغيرهما اسم للاسم . ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة . فالفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط . (آمل ٢٦٥-٢٦٦)

الاسماء والرسوم ١١/١١٤

أى المفاهيم والمهيات . وهذا الحدوث يتعلّق بالعقول الكلية ايضاً، لانّها ايضاً مفاهيمها حديثة، وان كان وجودها من صقع الربوبية . (سبزواری ٦٧)

قال في الحاشية: أى المفاهيم والمهيات . وكأنه يفسر الأسماء بالمفاهيم والرسوم بالمهيات . والمراد بالماهية هى الكلى الطبيعى، أعنى ما يقال فى جواب ماهو، وهى المهية بالمعنى الأخصّ؛ وبالمفاهيم هى العناوين المنطبقة على الاشياء، ولو لم تكن مهية بالمعنى الأخصّ، كمفاهيم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات . (آمل ٢٦٦)

كذلك مطموس ١١/١١٤ - ١٢

اذ، كما ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كذلك ما ثبت حدوثه ثبت زواله، لانه كعكس نقيض للأول . (سبزواری ٦٧)

كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١١٤

المراد به الفناء فى الأحدية عن الواحدية .

قال المصنف فيما علقه على شرحه للأسماء: «إن مرتبة الواحدية هى الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات، والأحادية هى الوجود الذى لا اسم ولا رسم له. والأول مقام قاب قوسين، والثانى مقام أو أدنى».

فعنى «كمال الاخلاص...» هو الترقى عن مرتبة الواحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الخفى من مراتب لطائفها السبعة، والبلوغ الى مرتبة الأحادية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الاخفوية. ويتحد معنى قوله حينئذ مع معنى انطماس كل الأسماء والرسوم والمفاهيم والمهيات عند مصير الكل الى الملك الديان، أى عند البلوغ الى مرتبة الأحادية. (آملى ٢٦٧)

الكلام الالهى ١٤/١١٤

«إن هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...» النجم ٢٣/٥٣
الضمير «هى» وان كانت راجعة الى الأصنام، الا أنه (أى سبزوارى) أولها بالمهيات التى هى أسماء لمراتب الوجودات. ويكون قوله تعالى «ما انزل الله بها من سلطان» حينئذ اشارة الى اعتبارية المهية، وأنها ماشمت رائحة الوجود... وأن السلطنة للوجود، وهو النازل على حسب مراتبه. (آملى ٢٦٧)

ان هى آلا اسماء سميتموها ١٤/١١٤

أى، ان الممكنات الآلا المهيات التى هى اسماء الوجودات التى هى من صقع الحق تعالى. والضمير وان عاد الى مهيات الاصنام، كالتلات والعزى، الا ان الممكنات مهياتها كلها اصنام للعقول الجزئية والوهمية، بحسب الباطن، توقع نظرها فى التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود. (سبزوارى ٦٧)

بينونة صفة ١٦/١١٤

أى بينونة الصفة للموصوف، لأن المراد من الأسماء والصفات، على ماراه المصنف واستشهد به له، هى المفاهيم والماهيات التى تنتزع من مراتب الوجود المنبسط الذى هو من صقع الواجب. (هيدجى ١٥٨)

ان البينونة بين وجوده تعالى وبين وجود خلقه هى بينونة الشدة والضعف كما فى

الحقيقة المقولة بالتشكيك لا كالتباين...

وكون كلامه (اي على) شاهداً على الحدوث الاسمي مبنى على... أن بينوته تعالى مع خلقه تكون بالتشكيك، لا بالتباين. فالوجود الذي مخلوقه بقول مطلق يعود اليه تعالى ومن صقعه .

والحاصل ان دعوى الحادث الاسمي يرجع الى دعوى أمرين : (١) كون الوجود الامكاني من صقع الربوبي، (٢) ولاشئية المهية في حدّ نفسها، فلا يكون معها محلّ للحكم بحدوثها أو قدمها.

والدعوى الأولى مأخوذة من كلام مولى الموالى: «وحكم التمييز بينونة صفة لا عزلة». والدعوى الثانية مأخوذة من الكلام الالهى: «ان هي الا اسماء سميتوها ...». (آملى ٢٦٧-٢٦٨)

تباين الوصفى ١٧-١٦/١١٤

كما ان مراتب الوجود المنبسط وجودات انفسها، ولكنها متعلقة بالحق ايجادها، فالايجاد الحقيقى لا المصدرى والنسبى عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس. وينوره ان كلاً من الوجود والايجاد تسعة عشر بعدد حروف البسملة، أو ان الوجود وجه الحق والممكنات الصرفة مهيآت تبايينه بينونة الصفة للموصوف، لكن لا كالصفة الحالة التى عروضها فى الخارج، بل الاتصاف فقط. وهذا مقصود من قال: من وتو عارض ذات وجوديم. (سبزوارى ٦٧)

أى روى ١٧/١١٤

فيكون كمستقر ومستمر ودر فى فواصل الآى، أو اثر بفتحيتين، اى رواية اعتبار الصنعة لزوم مالايلزم. (سبزوارى ٦٧)

وانى وان كنت ابن آدم ٢١/١١٤

القائل هو ابن فارس.

قال الكاشانى فى شرحه: «يعنى: وإنى أصل آدم وأبوه من حيث المعنى، وإن كنت

فرعه وابنه من حيث الصورة. وذلك لان حقيقة الرسول ومعناه ، وهو الروح الاضافى الذى نفخ منه نفخة فى آدم ، هى روحه ومعناه. فعناه أصل معنى آدم. (آملى ٢٦٨-٢٦٩) لما سوى ذى الأمر ٤-٣/١١٥

تلميح الى قوله سبحانه: « له الأمر والخلق » [« ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين ». الأعراف ٥٤/٧]. (هيدجى ١٥٨)

المجموع للمجموع ٥/١١٥

لا كل لكل. فلا ينافى أن لا يكون بعضها لبعض، كما لا ينافى وجود جميعها لبعض. (هيدجى ١٥٨)

أى كون مجموع الحدوثات لمجموع العالم ، يجتمع من كون مجموعها لبعض ومع كون بعضها لبعض ومع عدم كون شئ منها لبعض.

وغرضه إثبات أن يكون مجموعها لبعض، كما فى عالم الخلق الذى له مجموع الحدوثات من الاسمى والدهرى والطبعى، بل الزمانى، لكن الأخير لمجموعه لا لجميعه. فإن بعضاً من عالم الخلق غير مسبوق بالعدم الزمانى عندهم ، كالزمان نفسه، وكذا إثبات ان يكون بعضها لبعض، كالحديث الطبعى لعالم الخلق. وأما عدم كون شئ منها لبعض، فهو غير مقصود، لأن حدوث العالم بأجمعه هو اتفاق المليين. (آملى ٢٦٩)

مجموع تلك الحدوثات ٦/١١٥

وان كفى واحد منها ، والحدث الذى عليه اجماع المليين حدوث ما، وان كان هو الحدث الذاتى ، فصحّ عقيدة من اذعن لواحد منها فى العالم. فكيف بصحة عقيدة من كان العالم عنده مواد جميع الحدوثات؟ (سبزوارى ٦٧-٦٨)

لمجموعه ٦/١١٥

أى لمجموع عالم الخلق. (هيدجى ١٥٨)

بحيث لا يلزم الامساك عن الجود عليه تعالى ٧/١١٥

« بل يدهاه مبسوطتان ، ينفق كيف يشاء ». وفيه اشارة الى انه لا بد لاهل التحقيق

ان يجمعوا بين الاوضاع ، أى الاوضاع البرهانية والدينية . ومعلوم ان اثبات الصانع اسـ المطالب ، وبعده اثبات المعاد ، ولزوم المجازات ، والطريق اليهما عند اهل الظاهر من المتشـرة الحدوث . فالحادثات لابد له من محدث . وايضاً الحادث دائر زایل . ومسلـك الامكان دقيق بالنسبة اليه على الجمهور ، هذا حكمة الحدوث . لكن ينبغى ان لا يقف العاقل « على شـفـاجرف هار » . ولا ينهار فى نار الاعتقاد بامساك الجود ، وانقطاع الفيض الحاکم ببطلانه الوجدان الصحيح ، فضلاً عن البرهان . ولا يصير مصداقاً لقول القائل : حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء . فالقول بالحدوث الجامع مانينه من التجدد الذاتى لجميع العالم . ومثله فى الجمع القول بالحدوث الدهرى . (سبزوارى ٦٨)

سبـرهـن ٨/١١٥

فى المقصد الرابع فى الطبيعيات ، عند بيان أقسام الحركة . (هيدجى ١٥٨)

قابـلها ٩/١١٥

أى قابل الطبائع التى هى الصور النوعية متحد معها ، بناء على ماذهب اليه السيد السند من أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى . ويشير المصنف الى أن المرضى عنده مذهب الحكماء ، وهو أن التركيب بينهما انضمامى . (هيدجى ١٥٨)

أى هيولى الصور النوعية متحدة معها . واتحاد الهيولى مع الصور مبـنـ على كون التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً . (آملى ٢٦٩)

فالتغيـر ١٠/١١٥

تلميح الى ان القياس المشهور ان العالم متغير ، وكل متغير حادث ، هذا معناه . وكذا قول المتكلمين : ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحادثين . وكل ما لا ينفك عن الحوادث ، حادث . المراد به هذا التجدد الذاتى . (سبزوارى ٦٨)

بل على دواتها ايضاً ١١/١١٥

فالتغير والحدوث ذاتى العالم بمعنى انه (أى العالم) عين الحدوث ، لا ذات ثبت له الحدوث .

قال المصنف فى شرح الأسماء : « فالعالم حادث بمعنى نفس الحدوث ، كالأبيض الحقيقى والمضاف الحقيقى ، لاذات له الحدوث . نعم ، لو كان السيلان فى أعراض العالم ، لا فى جواهره ، لأمكن ان يقال : العالم حادث بمعنى ذوحدوث . وليس فليس » . (آملى ٢٦٩)

فيما يلى ذلك الحد ١٥/١١٥

أى فيما يقرب منه من الجانبين ، قبله وبعده . (هيدجى ١٥٨)

وكذا فى الكل المجموعى ١٦/١١٥

والحاصل ان العالم الطبيعى من الفلك الاطلس ، وما فيه الى المركز ، وما تعلق به من النفوس بما هى نفوس ، حادث . اذ العالم عوالم ، والحادث حوادث ، كل منها مجموع خاص . فللعالم اول ، بل اوائل ، وله مسبوقية بالعدم ، بل مسبوقيات بالاعدام . وسيجى ان الفيض منه دائم ومتصل ، والمستفيض دائر ورائل . (سبزوارى ٦٨)

الممتدات القارة والغير القارة ١٧/١١٥

الممتدات القارة كالأجسام ، والغير القارة كالزمان . فإن كل جزء من الجسم موافق مع معية أجزائه فى كونه جسماء . وكل جزء منه ، على نحو العام الاستغراقى ، موافق لكله فى الجسمية ، ولو انتهت تجزئته الى ما انتهت .

وكذا الزمان ، فإنه أيضاً ، عند التجزية ، يتجزى الى أجزاء تكون كل واحد منها من الزمان . ولا ينتهى فى التجزية الى الآن . والا يلزم تتألى الآتات ، وهو محال لاستلزامه الجزء الذى لا يتجزى . (آملى ٢٧١)

وكذا فى الكلى الطبيعى ١٨/١١٥

وما قال كثير من الفلاسفة : ان النوع قديم ومحفوظ بتعاقب الاشخاص ، ففيه ان النوع ليس بموجود على حده . والموجبة لابد من وجود موضوعها . بل ليس له حدوث على حده ايضاً لذلك . نعم ، وجه الله قديم ومحفوظ ، فما من صقع الله قديم ، والخلق وما من ناحيته حادثة . (سبزوارى ٦٨-٦٩)

ویمکن ان یقرأ کل واحد منهما ۱۹/۱۱۵

اذا قرأنا کل واحد من الجزئیة والکلیة جزئیة وکلیة مع التاء ، یكونان بالنصب ، حالان لما سوى . واذا قرأناهما مضافاً الى الضمیر ، یكونان بالرفع ، بدلان مما سوى . والمآل واحد .

وحاصله ان جمیع ما فی عالم الخلق ، من کلیه وجزئیة ، ومن کله وجزئته ، من بسائطه و مرکباته ، أفلاکة وفلکیاته ، عناصره وعنصریاته ، صوره ومواده ، نفوسه وطبیعه ، علی سبیل العام الاستغراقی ، مسبوق بالعدم الزماني ، لیس شیء منه مستمر الوجود ولا ثابت الهوية . (آملی ۲۷۱)

بالمثل النورية ۲۳/۱۱۵

وهی انوار الله ، نور الانوار . فالثبات الذی ترى فی العالم السیال بمعیة نور الحق المتعال . «وهو معکم ایما کنتم» . (سبزواری ۶۹)

المراد بها المثل الأفلاطونية التي هی العقول المتکافئة العرضیة وأرباب الانواع ، وهی الوجه الباقی من کل نوع طبیعی . والفرد النوری من کل طبیعة سیالة ، نسبته الى الأفراد الناسوتیة نسبة الروح الى الجسد . (آملی ۲۷۱)

کروح وهذا کجسده ۳-۲/۱۱۶

او کشملة مصباح ، ثابت فی محفل ، یحاذیه مرآئی ، یخرجها ید الغیب من بیت مظلم متوالیا . فتم بقبالة وجهه ، ویدخلها بیتا مظلماً آخر . وانما قلنا «مظلم» ، لماورد ان الله خلق الخلق فی ظلمة ، ثم رش علیهم من نوره ، او کشمس وقع عکسه علی ماء جار یستضيء جمیع اجزائه بعکس الشمس بالتناوب والتعاقب . بیت :

قرنها برقرنها رفت ای همام وین معانی برقرار و بردوام
شد مبدل آب این جو چندبار عکس ماه و عکس اختر برقرار

(سبزواری ۶۹)

مرجح الحدوث ۲/۱۱۷

لو كان العالم حادثا ، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزماني الموهومي ، والواقع في عرض العالم ، بحيث مضى على وجود الف سنة ، او الف الف سنة ، وعقلته ازلية تامة غنيّة ، لزم التخلف . فربط هذا الحادث بالقديم ، تعالى شأنه ، فيه اشكال ، يسمى الداء العيا . فيطالب المخصص للحدوث . فالكعبي يجعله نفس الوقت . يعني كما ان ذاتي يوم الاثنين وقوعه في مرتبة خاصة ، ولا يقع في يوم الاحد ، كذلك ذاتي اصل الوقت ، وقوعه فيما لا يزال . ولا يمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم . فحدث العالم فيما لا يزال . والمخصص هو الوقت . وفيه انه ، لم تخلف الوقت ؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولا عدا لمضيه كسبق الواجب تعالى ؟ ولانقول : لم لم يقدم ؟ بل نقول ، لم قطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله ؟ مع ان قوله « لا وقت قبله » وهم لانّ العدم الذي في عرضه قبله بالزمان ، فلزم من رفعه وضعه . بل اذا كان العدم مقابلا ، فامّا لا يجتمع مع وجود الوقت ، والموقوت بالذات ، فهو الزمان ، او بالعرض ، فيستلزم الزمان . (سبزواری ۶۹)

اذ لا وقت قبله ۳/۱۱۷

يعني اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ماعداه من الأوقات ، إنما هو لأجل أن لا وقت قبل ذلك الوقت . فلا يلزم الترجيح من غير مرجح . فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة ، اذ الزمان هناك موهوم ، ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم . فطلب الترجيح في تلك الأجزاء لوقوع الأثر من الأحكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة ، وانها غير مقبولة أصلاً . (هيدجی ۱۶۰)

الكعبي ۳/۱۱۷

هو ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي . (هيدجی ۱۶۰)

الأشعري ۸/۱۱۷

وتابعيه جوّزوا ترجيح الفاعل لأحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه . ولذلك

أمكنهم القول بأن أفعال الله غير معللة بالأغراض مع كونه فاعلاً بالقصد والاختيار.
(هيدجي ١٦٠)

لاعلية ومعلولية عنده ٩/١١٧

الظاهر ان الأشعرى ينكر العلوية والمعلولية بين الاشياء بعضها بالنسبة الى بعض ،
لا بين الاشياء وبين الحق تعالى . بل هو يقول بانحصار العلوية بينه تعالى وبين العالم ؛ وإنما
ترتبت المعاليل على علتها بمحض جرى العادة .

فعند إضاءة السراج ، مثلاً ، هو تعالى يخلق الضوء من غير مدخلية السراج فيه أصلاً ،
بل له ان يخلقه بلاسراج . وإنما جرى عادته سبحانه وتعالى بخلقه عند إضاءته . وأبى الله ألا
أن يجرى الامور بأسبابها . (آملی ٢٧٤)

اذ قد عرفت ان الحدوث ١١/١١٧

لما كان التأسيس خيراً من التاكيد ، كان الحدوث هو الدهرى ، المتجدد والحدوث
التجددى للطبايع . وذاتيته ظاهر . وذاتية الدهرى ، معناها ان ذاتى العالم الطبيعى وقوعه
فى صف النعال العوالم الطولية ، وكونه بعد الاعدام الواقعية . (سبزوارى ٦٩-٧٠)

الحدوث والتجدد ١١/١١٧

يمكن أن يكون عطف التجدد على الحدوث عطفاً تفسيرياً ويكون المراد بكليهما
الحدوث الطبيعى . ويمكن ان يكون المراد بالحدوث الحدوث الدهرى وبالتجدد الحدوث
الطبيعى . (آملی ٢٧٥)

مقابله ٢/١١٨

يعنى التأخر والمعية . (هيدجي ١٦٠)

وهذا من أقسام السبق هو السبق الانفكاكى ٥/١١٨

أى العرضى الزمانى . والقرينة ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه . وحق
الانفكاكى ما فى الزمانيات والمكانيات . ولهذا كان المكان والزمان حجابين عظيمين عن
جميع الصور ، ولا يطويان ألا بيد التجرد ، وفسحة قدم الكلية . وأما الانفكاك الطولى فى

السبق الدهری، فهو، وان كان واقعياً، فلا یخلو عن اجتماع من حیث انّ التالی واجد للمتلو بنحو الضعف، والمتلو جامع للتالی بنحو اعلیٰ. (سبزواری ۷۰)

السبق الانفکاکي هو الأعم من السبق الزماني والسبق الدهری. ولكن الفرد الكامل منه هو للزماني، لكون المتقدم والمتأخر فی السبق الزماني عرضيين، كل واحد منهما یكون مغایراً للآخر علی نحو «این هومن صاحبه»، بخلافهما فی السبق الدهری، فانهما فیہ طولیین؛ فالمتقدم واجد للمتأخر بالنحو الأعلى والمتأخر واجد للمتقدم بالنحو الأضعف. (آملی ۲۷۵-۲۷۶)

سواء كان السابق واللاحق ۶/۱۱۸

السبق الزماني هو تقدم السابق غير المجامع للمسبق، سواء كان عدم اجتماعه معه ذاتياً، كسبق أجزاء الزمان بعضها علی بعض، كتقدم الأمس علی اليوم واليوم علی الغد؛ او عرضياً مستنداً الى أمر آخر غير الذات، كتقدم الحادث الامسي علی الحادث اليومي، ويجب عوده بالآخرة الى الزمان لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى مابالذات. (آملی ۲۷۶)

أی بالترتيب ۸/۱۱۸

سواء كان بالترتيب الحسی - ويقال له التقدم بالمكان - او بالترتيب العقلي. (آملی ۲۷۶)

السبق بالعلية ۱۱/۱۱۸

وهو التقدم فی المرتبة العقلية. (هیدجی ۱۶۰)

وهو تقدم علل القوام علی المعلول ۱۴-۱۵/۱۱۸

فلو جاز تقرر المهيئات منفكة عن كافة الوجودات، كما زعمته المعتزلة، لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمتين علی مهية النوع بالتجوهر، وكذا المهية علی لازمها. ولا وجود فرضاً، حتى یكون ملاك التقدم والتأخر. (سبزواری ۷۰)

والمهية علی لازمها ۱۶/۱۱۸

هذا وما بعده عطف علی علل القوام. (سبزواری ۷۰)

هذا مع قوله: «والمهية على الوجود» عطفان على قوله: «تقدم علل القوام». فتكون الثلاثة أمثلة ثلاثة للسبق بالمهية. ولا يصح عطفها على قوله: «كتقدم الجنس والفصل على النوع» لكي يصير من أمثلة تقدم علل القوام على المعلول. وذلك لوضوح أن المهية ليست من علل قوام لازمها ولا من علل قوام الوجود. (آملی ٢٧٧)

السبق بالذات ١٧/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج. (هيدجي ١٦٠)

بل هو القدر المشترك ١٨/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ، اذ المتقدم في الأقسام الثلاثة يكون محتاجاً اليه. (آملی ٢٧٧)

في المشهور ١٩/١١٨

المقابل للمتكلمين الذين جعلوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض قسماً على حدة من أقسام السبق، سموه بالسبق بالذات، وقالوا بأنه ليس سبقاً بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان. (وأجاب الحكماء عن دليلهم بأنه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق ، وهو ليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقة والمسبوقية لهما لذاتيهما).

وأما الحكماء، فجعلوا سبق أجزاء الزمان بعضهم على بعض من السبق بالزمان، ولم يجعلوا السبق بالذات قسماً على حدة ، بل هو عندهم القدر المشترك بين السبق بالطبع وبالعلية وبالمهية. (آملی ٢٧٦-٢٧٨)

سبق بالحقيقة ١/١١٩

الحقيقة هنا ما يقابل المجاز. (سبزواری ٧٠)

بحال المتعلق ٥/١١٩

بخلاف مثل حركة المفتاح المتأخره عن حركة اليد. فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر. (سبزواری ٧٠)

سمی دهریاً ٨/١١٩

وهو التقدم فی متن الواقع. (هیدجی ١٦٠)

اذ فی الكل غیر الزمانی ٩/١١٩

جملة أقسام السبق باعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر أربعة :

- (١) ما اعتبر فيه اجتماع المتقدم والمتأخر. وذلك كالسبق بالعلیة وبالشرف وبالرتبة.
- (٢) ما لم یکن فيه إباء عن اجتماعهما ، وإن لم یجتمعاً . وذلك كما فی السبق بالطبع كسبق العلة الناقصة . (٣) ما اعتبر عدم اجتماعهما فی الزمان . وهو السبق بالزمان . (٤) ما اعتبر فيه عدم اجتماعهما ، لكن لا فی الزمان ، بل یعتبر انفكاكهما طولياً . وهو السبق الدهری والسبق السرمدی . (آملی ٢٧٨-٢٧٩)

أو غیر آیین ١٠/١١٩

كما تقدّم فی العلة الناقصة. (سبزواری ٧٠)

قدح المحقق اللاهیجی ١١/١١٩

إشاره الى قوله فی الشوارق. « یمکن أن یقال ان لیس ذلك سوى التقدم بالعلیة... ». وفيه أن یقال إن التقدم العلیّ هو باعتبار العقل حیث یقال: وُجدت العلة ووجد المعلول ، كما فی سبق حركة اليد علی حركة المفتاح . والسبق والانفكاك هنا واقعیان . وايضاً، لو لم یکن بین العوالم المرتبة فی النزول والصعود علیة ، كما یقول به الأشعری كان التقدم والتأخر الدهریین بحالها لکونها وجودات واقعة متحققة فی متن الواقع .

(هیدجی ١٦٠-١٦١)

صاحب الشوارق فهم من كلام السيد [الدّاماد] أنّه یرید انكار التقدم بالعلیّة فی تقدمه تعالی علی العالم من جهة ان ظرف التقدم بالعلیة إنّما هو العقل ، وأنّه یتمشی فی متقدم یمکن ان یكون له المرتبة العقلیة ، أی یمکن ان یتحقق فی العقل ، كالعلة الممكنة بالقیاس الى المعلول الممكن ؛ والواجب تعالی شأنه حیث انه لیس له المرتبة العقلیة ولا یمکن ان یدرك بالکنه ، فلا یكون له تقدم بالعلیة.

فأورد عليه بما حاصله أنه ليس معنى كون التقدم بالعلية في المرتبة العقلية أن المتقدم والمتأخر في التقدم بالعلية يجب أن يكونا في العقل؛ بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل بخلاف سائر التقدّمات، سواء كان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شأنهما الوجود في العقل — كما في العلة والمعلول الممكنين، كحركة اليد والمفتاح — أو لا، كما في الواجب بالقياس إلى العقل الأول مثلاً. فالحكم بالتقدم في المثالين إنما هو العقل بحسب الخارج، لا بحسب الذهن، بمعنى أن العقل يحكم بأن حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح، لا بحسب الذهن. وكذا في الواجب بالقياس إلى العقل الأول.

ولا يخفى أن ما أورده على المحقق الداماد غير وارد عليه. (آملی ۲۷۹-۲۸۰)

مقدوح ۱۲/۱۱۹

وسنوضحه عند نقل عبارة السيد، ان شاء الله تعالى. (سبزوارى ۷۰)

الرجوع الى ما ذكرته في بيان الحدوث الدهرى ۱۲/۱۱۹

حاصل ما أفاده المصنف في الفرق بين السبق العلى والسبق الدهرى... هو اعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر في الوجود في السبق العلى واعتبار انفكاكهما بالانفكاك الطولى، لا العرضى، في السبق الدهرى أو السرمدى. وحيث ان الحق تعالى سرمدى متقدم على مخلوقاته بالتقدم السرمدى المعتبر فيه الانفكاك الطولى، فلا يكون متقدماً على معلولاته ومخلوقاتة بالتقدم العلى المعتبر فيه عدم الانفكاك بين المتقدم والمتأخر مطلقاً، سواء كان بالانفكاك الطولى أو العرضى... فلا جرم لا يكون تقدمه تعالى على العالم بالعلية لفقد ملاك التقدم بالعلية في تقدمه تعالى عليه. (آملی ۲۷۹)

بنحو الامتداد السيلانى ۲/۱۲۰

هذا كالفرد الخفى، وهو التقدم والتأخر في نفس اجزاء الزمان. فاذا لم يكن فيه اجتماع مع الوحدة الاتصالية، ففي الزمانين اللذين فيهما التقدم والتأخر، باعتبار الزمان، لم يكن اجتماع بالطريق الاولى، لانفصالها، كتقدم الطوفان علينا. (سبزوارى ۷۰)

قد عرفت أن السبق الزمانى كان عند الحكماء أعمّ من سبق أجزاء الزمان بعضها

على بعض، كسبق الأمس على اليوم، وسبق الزمانيات بعضها على بعض ؛ وأن السبق في الأول كان ذاتياً وفي الثاني عرضياً بتوسط الزمان.

فقوله: « بنحو الإمتداد السيلاني » إشارة الى القسم الأول .

وإنما أشار اليه - قال في الحاشية - لأنه كالفرد الخفي، لأنه مع كونه متصلاً واحداً والوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية ، فهو شخص واحد ؛ ومع تشخصه ووحدته لا يجتمع اجزائه في الوجود لما فيه من التجدد والسيلان . ففي زمانيين الذين لاوحدة لهما ، كحوادث قرننا مع حوادث القرن المتقدم، يكون الانفكاك أظهر. (آملی ۲۸۰-۲۸۱)

برتبة طبعاً ۳/۱۲۰

أى ما يكون ترتيبه بالطبع ، وان لم يكن سبقه طبعياً ، لانه في مقام بيان السبق الرتبي لا الطبعى. (آملی ۲۸۱)

كالجسم والحيوان ۴/۱۲۰

فبين الجسم والحيوان ترتيب طبعى . ويكون الجسم متقدماً على الحيوان بالرتبة اذا جعلنا المبدء المحدود هو جنس الأجناس؛ والحيوان متقدماً على الجسم اذا أخذنا الشخص هو المبدء المحدود. (آملی ۲۸۱)

من اية مقولة ۵/۱۲۰

كما في السكم المطلق ، ثم المتصل المقدارى ، ثم القارّ ، ثم الممتدّ في الجهتين فقط ، ثم المستوى في هذا السطح . وكما في الكيف المطلق والمحسوس والبصر واللون والمفرق لنور البصر والناصع في هذا البياض . وقس عليه سائر المقولات. (سبزواری ۷۰-۷۱)

والسبق بالطبع وبالتجوهر ۶/۱۲۰

إن الواحد متقدم على الاثنين بتقدمين : (۱) بالطبع ، اذا لوحظ وجودهما ، و (۲) بالمهية والتجوهر ، اذا لوحظ نفس مفهومهما ومهيتهما. (آملی ۲۸۲)

ويكون منه شئ ۲/۱۲۱

مثل الوجوب . فلم يجب المعلول ألا وقد وجبت علته . لكن قد وجبت علته في مرتبة

لم يجب بعد معلولها . والنسبة الى الصدر لم تحصل لمن تاخر ، الا وقد حصلت لمن تقدم عليه . وهو من يلي الصدر ، لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم ، بنحو اولوية وقرب لم تحصل للمتأخر . وقس عليه . (سبزوارى ٧١)

هو الانتساب ٤/١٢١

هذا الانتساب حاصل للمتقدم بنحو أولى لانه انتساب الجزء المعدلما يليه .

(هيدجى ١٦١)

سواء كان فى نفس الزمان ٥/١٢١

كما اذا جعل الزمان مبدءاً محدوداً ، كالآن الحاضر ، مثلاً ، ينسب اليه الزمان الماضى أو المستقبل . ولكن يختلف الحكم بالنسبة الى الماضى والمستقبل . فإن الأقرب الى الآن الحاضر فى الماضى متأخر والأبعد عنه متقدم ، وفى المستقبل بالعكس ، فالأقرب الى الآن الحاضر فيه متقدم والأبعد عنه متأخر . (آملى ٢٨١)

كالشخص أو الجنس العالى ٧/١٢١

كالشخص ، أى عند الترتيب فى الصعود ، أو الجنس العالى ، أى عند الترتيب فى النزول . (آملى ٢٨١)

الملاك هو الفضل ٨-٧/١٢١

ويكون للمتقدم بعد اشتراكه مع المتأخر فى الفضل شئ من الفضل ليس للمتأخر ، وليس للمتأخر منه شئ الا وهو ثابت للمتقدم . (آملى ٢٨١)

فى السبق الطبعى للملاك هو الوجود ٨/١٢١

قيل : للعلّة الناقصة أيضاً تقدم بالوجوب حيث إن وجودها المتقدم على وجود المعلول متفرع على وجوبها اذ الشئ ما لم يجب بعلة لم يوجد .

وأجيب بأنه لا دخل لوجوب العلة الناقصة فى وجوب المعلول ، لأن وجوبه يستفاد من العلة التامة . فوجوبها إنما هو لتوجد . ولو وجودها الدخلى فى وجوب المعلول حيث إنه بعد تحقق سائر ما له الدخلى فى وجوبه يجب المعلول بعلة التامة ، فيوجد . (آملى ٢٨٢)

وهو السبق بالتجوهر ٩/١٢١

الملاك في السبق بالتجوهر هو تقرر الشئ وقوامه . فالتقرر والقوام يكون للمتقدم وليس للمتأخر، ولا يكون للمتأخر الا وهو للمتقدم .

قال المصنف في حاشيته على الكتاب : فلو جاز تقرر المهيئات منفكة عن كافة الوجودات ، لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمين على مهية النوع بالتجوهر، وكذا المهية على لازمها، ولا وجود فرضاً حتى يكون ملاك التقدم والتأخر. (آملی ٢٨٢)

الكون بمتن الواقع ١٢/١٢١-١٣

المشترك بين السابق والمسبوق من الملكوت والناسوت. (هیدجی ١٦١)

وفي وعاء الدهر ١٣/١٢١

أى الكون فيه ملاك المبدعات في تقدم بعضها على بعض. (هیدجی ١٦١)

في القبسات ١٦/١٢١

حاصله أن الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شئ من المدارك . والتقدم بالعلية إنما هو بحسب المرتبة العقلية.

قال المحقق اللاهيجي : ليس معنى كون التقدم بالعلية في المرتبة العقلية أن المتقدم والمتأخر ليس الا في العقل . بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل فقط، بخلاف سائر التقديمات ، حسب ما بينه في أواخر المسألة السادسة والعشرين من الشوارق . (هیدجی ١٦٢)

نبين أن الوجود الاصيل ١٦/١٢١

وقد سبق من المصنف أيضاً أن الحق ماهيته انيته. (هیدجی ١٦٢)

فالمرتبة العقلية ١٧/١٢١

التي يكون التقدم فيها لماهية العلة على ماهية المعلول بحكم العقل، ومرتبة الوجود العيني التي يكون التقدم فيها لوجود العلة لوجود المعلول في الخارج، هناك، أى في الباري عز اسمه ، واحد. (هیدجی ١٦٢)

بمعنى ان لمرتبة عقلية لجناحه جل وعلا، لامتناع حصوله في شيء من المدارك، لانه تعالى بكل شيء محيط والمحيط لا يصير محاطاً، والحصول في المدارك باحاطة المدرك على المدرك. (آملی ٢٨٢)

هي بعينها المرتبة العقلية ١٨/١٢١ - ١٩

لعدم المرتبة العقلية له تعالى. (آملی ٢٨٣)

مرتبة ذات الانسان وماهية العقل ٢٠/١٢١

أى مرتبتها العقلية. (هيدجی ١٦٢)

فاذن تأخر العالم ٢١/١٢١

يريد ان هذا التقدم لا يرجع الى ما بالعلة، بل يرجع ما بالعلة في الحق الى التقدم السرمدى، اذ لامهية له، سوى الوجود الحقيقى الذى هو حاق الواقع. والتقدم بالعلة يكفى فيه حكم العقل، بان المرتبة العقلية لمهية العلة، متقدمة على المرتبة العقلية لمهية المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد وحركة المفتاح. فليس معنى التقدم فيه الا تخلل الفاء بحكم العقل في المهيئين. واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما في اكثر التقدّمات الاخرى، على ما صرحوا به. ومن افراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفى تقدم العلة التامة على المعلول. ففى تقدم العقل الكلى على النفس الكلية، تقدم مهية على مهيتها، بحسب المرتبة العقلية بالعلة. ومجرد ذلك لا يابى عن الاجتماع في الوجود، بحسب نشأة واحدة. لكن تقدمه وتأخرها الدهريين، يقتضيان الانفكاك. فان نشأته في الدهر الايمن الاعلى، ونشأتها في الدهر الايمن الاسفل. وكأنها تأخرت عنه بالف سنة، كما ورد انه «خلق الارواح قبل الاجساد بالنفى عام». واما الحق تعالى، من حيث تقدمه السرمدى، فالعالم متأخر عنه، تأخر انفكاكها لا يقاس، اذ لا حد له. «ومن حدّه فقد عدّه». وقد مضى الايام الستة في البين، «وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدّون». بل قال تعالى: «تخرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة». وما قال، قدّس سرّه، ان وجوده بمنزلة ذات الانسان ومهية العقل، معناه انه كذلك في التقدم على جميع الاعتبارات. فوجوده الواقع في حاق

الاعيان، متقدم على وجود العالم المتأخر، تأخر انفكاكيا دهرتاً عنه ، لا كما فى المواضع الاخرى ، من التقدم بالعلية ، لان المتقدم والمتأخر مجتمعان ، بحسب الوجود ، لا بحسب المرتبة العقلية. (سبزوارى ٧١-٧٢)

يعنى تأخر العالم عنه تعالى تأخر انفكاكى ، لا يجتمع فيه المتقدم والمتأخر. فيكون تأخر سمرديا، ولا يمكن ان يكون تأخر بالعلية لا اعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فى السبق بالعلية . وحيث لا يمكن اجتماع الحق مع العالم فى الوجود بل التفكيك بينهما ثابت طولاً ، فلا جرم لا يكون تقدمه على العالم بالعلية . (آملى ٢٨٣)

ما هنا لك بالشمس ٣/١٢٢

أى لا يقاس ما فى العالم الربوبى والعالم بالشمس وشعاعها... وحاصله ان للشمس وشعاعها معية بحسب الخارج وتقدم وتأخر بحسب حكم العقل عليها بتقدم الشمس وتأخر الشعاع . لكن الحق تعالى والعالم ليسا كذلك ، لامن جهة انتفاء حكم العقل عليه تعالى بالتقدم وعلى العالم بالتأخر - كيف ، وهو تعالى متقدم عقلاً والعالم متأخر كذلك بالتقدم والتأخر الانفكاكى ؟ - بل من جهة انتفاء المعية بينهما خارجاً المعتبرة فى التقدم بالعلية . (آملى ٢٨٣-٢٨٤)

كما تمور به ٥-٤/١٢٢

يقال ، مارالدم موراً ، أى جرى .

ويقال : فارفوراً ، جاش . (هيدجى ١٦٢)

القوة ٢/١٢٤

لفظ «القوة» يقال بالإشتراك على معان ستة :

(١) الشدة يقابلها الضعف .

(٢) القدرة يقابلها العجز .

(٣) اللانفعال يقابله الانفعال .

(٤) مبدء التأثير يقابله لامبدء التأثير .

(٥) الامكان يقابله الفعل .

(٦) الخط الذى من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع عند المهندسين . (هيدجى ١٦٢)

على صنوف قوة ٢/١٢٤

الصنف محمول على معناه اللغوى والعرفى، وهو ما يرادف القسم ، لا حقيقته الاصطلاحية، لان بعض الاقسام فيها التباين وغاية الخلاف ، مثل القوة التى تقابل الفعل، فانها عدم ، ألا انها عدم شأنى، وتبيؤ، والقوة الفاعلة ، والقوة المنفعلة، بينهما تباين. ثم اين القوة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوة الفاعلة العرضية المتقومة بالمحل المستغنى، كالحرارة والبرودة، وبين القوة المؤثرة والمبدء للتغير، وبين القوة المسماة بالقدره، عموم وخصوص. (سبزوارى ٧٢)

فوق مالايتناهى قوة ٤/١٢٤

أى شدة .

فالموجودات بهذا النظر أقسام ثلاثة: (١) المتناهى شدة ، و (٢) مالايتناهى شدة، و (٣) فوق مالايتناهى شدة: والواجب تعالى هو الأخير. (آملى ٢٨٥)

وبهذا المعنى ٥/١٢٤

أى بمعنى الشدة فى مقابل الضعف . (هيدجى ١٦٣)

الكيفيات الاستعدادية ٥/١٢٤

التي من جنس الاستعداد. (هيدجى ١٦٣)

القوة واللاقوة ٥/١٢٤

القوة بهذا المعنى : التى من الكيفيات الاستعدادية بمعنى اللانفعال . وهى استعداد شديد نحو اللانفعال، أى التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال، كالصلابة الموجبة لبطوء الانفعال عما يرد على الصلب . . . والمصحاحية الموجبة لدفع ما يرد عليه من المرض . واللاقوة بمعنى الانفعال ، وهى استعداد شديد نحو الانفعال ، أى التهيؤ لقبول أثرها بسهولة أو سرعة . وهو وهن طبيعى كاللين الذى فى الماء مثلاً . وكالمراضية بالنسبة الى البدن. (آملى ٢٨٥)

مبدء التغير فى شئ آخر ٦/١٢٤

أى من شئ فى شئ آخر، أو فيه من شئ آخر. وهى قد تكون صورة، وقد تكون كىفية معدة موضوعها نحو الفعل أو الإنفعال. فإن الكيفيات ليست فاعلة للفعل ولا منفعة، بل الفاعل موضوعاتها، وكذا المنفعل. فالحرق هو النار، لا الحرارة، والمحترق هو القطن، لا القوة القائمة به. وكون أصل الكيفية فاعلاً قول. (هيدجى ١٦٣)

شئ آخر من حيث هو آخر ٦/١٢٤

قيد الحيثية - أعنى «من حيث هو آخر» إنما هو لادخال ما اذا كان الشئ الواحد فاعلاً ومنفعلاً، كما اذا كان معالجاً ومستعلجاً. فإنه لولا قيد الحيثية، لكان ذلك ممتهناً لاستحالة ان يكون الواحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لان جهة الفعل جهة الكمال والوجدان، وجهة الانفعال جهة النقص والفقدان. ومن المعلوم بديهية استحالة أن يكون الشئ من جهة واحدة كاملاً وناقصاً واجداً وفاقداً. (آملى ٢٨٥)

وقوة اما بدت ٨/١٢٤

نريد انه تطلق «القوة» مع قيد المنفعة، وكذا القوة الانفعالية على نفس القابل، كما اطلقت «القوة» فى الاول : على تهيؤ القابل، فتطلق على الهيولى الاولى، وعلى الهيولى المجسمة، وعلى كل مادة. (سبزوارى ٧٢)

أى ما هى بمعنى مبدء التغير. والمناسب أن يقول : وهذه إما بدت ... (هيدجى ١٦٣-١٦٤)

حيث تقبل أمراً واحداً ٨/١٢٤ - ٩

إنما انحصر قبول المادة الفلكية بالحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية والكمية والكيفية عليها. أما الحركة الأينية : فلانها حركة من جهة الى جهة أخرى، ولا جهة للجسم الفلكى حتى يتحرك اليها، لأنه محدد للجهة.

وأما الحركة الكمية، فلاستلزامها التخلخل والتكاثف : وهما محالان على الأفلاك. وأما الحركة الكيفية. فلان الأفلاك لا لون لها حتى يتبدل عليها الألوان، ولا حرارة

ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة. (آملی ٢٨٦)

كقوة الهيولى الاولى ١٠/١٢٤

الاضافة بيانية. (سبزوارى ٧٢)

أى قوة هى عين الهيولى، على أن تكون إضافة القوة الى الهيولى بيانية. فالهيولى هى عين قبول كل صورة. (آملی ٢٨٦)

واما فاعلة لشيء واحد ١٠/١٢٤

ضابط القول فى القوتين المنفعلة والفاعلة أن الشيء كلما كان أشدّ تحصيلًا، كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالًا. وكلما كان أضعف تحصيلًا، كان أكثر انفعالًا. فالواجب تعالى، لما كان فى شدة التحصل كان فاعلاً لكل، والهيولى، لما تكون فى غاية الابهام ومفرطاً فى اللاتحصيل، تكون قوة كل شيء. (آملی ٢٨٦-٢٨٧)

كالقوة الفاعلة فى الفلك ١١-١٠/١٢٤

ناظرة الى شيء واحد. ففعلها مع كونه غير متناه متصل واحد، وشانها على وتيرة واحدة. ففنها ما يحرك الى الغرب، لا يدع شأنه، ومنها ما يحرك الى الشرق، لا يغادر شغله، وما يحرك سريعاً لا يصير بطيئاً، وما يحرك بطيئاً لا يسير سريعاً. وقس عليه. «ولن تجد لسنة الله تبديلاً»، فهى كملائكة «منهم ركع لا يسجدون، ومنهم سجد لا ينتهضون». (سبزوارى ٧٢)

قدرة الحيوان ١٨/١٢٤

وهى من الكيفيات النفسانية. (هيدجى ١٦٤)

ان يعدم مبدء الواحد ٢/١٢٥

القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور على قسمين: (١) الاول ان تكون صورة مقومة محلّها الذى هى فيه. وهى ايضاً على قسمين:

(الف) إن كانت فى الأجسام البسيطة تسمى بالطبيعة. مثل الصورة النارية والمائية.

(ب) وإن كانت فى الأجسام المركبة تسمى بالصورة النوعية، مثل الطبيعة المبردة فى

الأفيون.

و(٢) القسم الثاني ان تكون عرضاً بالمحلّ الذی هو فيه، وذلك مثل حرارة النار وبرودة الماء. (آملی ٢٨٧)

طبيعة ٣/١٢٥

فيه شك من حيث إن الطبيعة والصورة النوعية ليس فعلها منحصراً بواحد. فإن النار مثلاً يصدر عنها إحراق وإضاءة وحركة وشكل، كلها مستندة إلى الطبيعة. والمصنف وغيره جعلوها من أقسام ما له فعل واحد.

ودفعه ان ههنا أعراض لا يمكن لجسم أن ينفك عنها في وجوده، كالأين والوضع والشكل والكم والكيف وغير ذلك. وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل جنس منها واحداً على نهج واحد. ولا يختلف اقتضاؤها بالأوقات والأحوال إلا للمانع. (هيدجی ١٦٤)

صورة نوعية اذا افترض مركبا ٣/١٢٥-٤

هذا اصل الوضع، عند ارباب المعقول. لكن كثيراً ما يستعمل الصورة النوعية في طبائع البسائط، بوضع تخصصي أو بالتجاوز. (سبزواری ٧٢)

ولو بنحو التعلق ٦/١٢٥

كما في نفس الفلكي حيث عرفت أنها من أقسام القوة وأنها مقارنة للمادة بنحو التعلق. (آملی ٢٨٧)

كل جنود مبدء المبادئ ٧/١٢٥

فالمهيات الجبروتية، اذا اعتبرت بمجرد شيئية المهيّة، كانت ارضا بيضاء مشحونة من جنود الله العلامة، صافين بين يدي الله. وكذا الصورة الجسميّة، اذا اخذت فقط وبشرط لا، وينظر اليها العقل، ويجدها كقاع صفصف، مدحوا من المركز الى المحيط، لا يرى فيها «عوجا ولا امتا» كانت معسكر الجنود الله العمّالة. وذلك، اذا نظر الى هولاء الفاعلين، باعتبار جهاتهم النورانية، متعلقين بعرش علم الله، بل بنظر اشمخ، جميعهم درجات قدرته الفعلية. ففي مقام «قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم»، وفي مقام التوحيد «الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها»، وفي مقام اسرافيل بل ملكك من اعوانه «يصوركم»

وفي مقام « هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء ». وفي نظر الغاذية ، تحصل القوت الذي هو الغذاء بالفعل ، من الكيموس النقي الجيّد المتصفي ، بتصفيات اربع لكل عضو . وفي مقام ميكائيل وانصاره ، يكيلون الارزاق ، وبمشرب اهني واعذب الله المحيط ، هو المقيت ، وفي مقام « علمه شديد القوى ». وفي مقام اعلى « علمك ما لم تكن تعلم » و « اتقوا الله يعلمكم الله » ففي مقام التوحيد ، المهيئات كسراب ظهر فيما اسماء وصفاته ، والملائكة العلامة والعمالة ، مجالى علمه وقدرته ، بل علمه وقدرته ، والناس ، ديدنهم ان ما لا يعلمون اسبابها ، يسندونها الى الله . لكن تقليداً لاختيار الذين يحوّلون وجوداً ، فضلاً عن اللسان . وتقليد المحققين ، وان كان نافعا لهم ، الا انك كن محققاً موحداً ، ولا تكن كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض ، واذعن بان الله مسبب الاسباب الجلّية والخبّية . وان لكل مظاهر قدرته ، لكن افعال المكلفين منسوبة اليهم ، بنحو الامر بين الامرين ، كما ياتي ، ان شاء الله تعالى ، انه ، كما ان الوجود منسوب لنا ، « فالفعل فعل الله ، وهو فعلنا » . فانْتَظِر . (سبزوارى ٧٢-٧٣)

الذى هو واجب الوجود من جميع الجهات ٩/١٢٥-١٠

هذا كدعوى الشئ بيّنة وبرهان ، فانه تعالى ، كما انه واجب وجوده ، واجب علمه ، وواجب قدرته ومشيته ، وهكذا سائر صفاته . فكيف يسوغ ان يكون قدرته حالة امكانية ؟ والتعريف عين المعرف . (سبزوارى ٧٣-٧٤)

القادر هو الذى ان شاء فعل ١٢/١٢٥

فيكفي استعمال ادوات الشرط ، وليس في قوة الامكان ، اذ قد تقرّر في محلّه ، ان صدق القضية الشرطية ، غير مستلزم لتحقيق المقدم ، ولا لامكانه ، بل تتالف من واجبين ومن ممنوعين ، وغير ذلك . (سبزوارى ٧٤)

الصحة والامكان ١٢/١٢٥-١٣

فإنها تكونان في الماديات ، والواجب تعالى فعل على الإطلاق . والقدرة فينا عين القوة والإمكان ، وفي الواجب عين الفعلية والوجوب . (هيدجى ١٦٤)

هذا طريقة المتكلمين حيث اعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلقها وقتاً عن

الذات. وبعضهم اعتبر امکان الترك امكاناً ذاتياً ، وبعضهم اعتبر امکانه امكاناً وقوعياً.
(آملی ٢٨٧-٢٨٨)

انفكالك الفعل ١٣/١٢٥

أى تأخره زماناً. إشارة الى ردّ ما قاله المتكلمين من أن فعل القادر المختار مسبوق بالقصد ، والقصد الى الایجاد متقدم عليه ، مقارن لعدم ما قصد ایجاده ، لأن القصد الى إيجاد الموجود ممتنع بديهية .

جوابه أن تقدم القصد على الایجاد كتقدم الإيجاد على الموجود في أنها بحسب الذات. فيجوز مقارنتها للوجود زماناً ، لأن المحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجود حاصل . وأما عند الحكماء ، إن الفاعل الأزلى التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلى، وأن الله سبحانه فاعل بالعناية ، لا بالقصد. (هیدجی ١٦٤-١٦٥)

للقدرة السبق ١٤/١٢٥

أى القدرة مطلقاً ، قديمة كانت أم حادثة. اختلفوا في أن القدرة هل هي مع الفعل أو قبله. فذهب الأشعري الى الأول، والمعتزلة الى الثانى واختاره المصنف. (هیدجی ١٦٥)

لها معية بالفعل ١٤/١٢٥-١٥

لأنها العرض ، وهو لا يبقى زمانين. فلو كانت قبل الفعل ، لانعدمت حال الفعل ، فيلزم وجود المعلول قبل العلة.

جوابه النقض بقدرة الله تعالى. والحل بأننا لانسلم عدم بقاء العرض زمانين .

(هیدجی ١٦٥)

تكليف الكافر ١٥/١٢٥

هو مختار المعتزلة... تقريره : ان الكافر بل مطلق العاصى لم يصدر منه الفعل. فلو كانت القدرة مقارنة للفعل ، فن لم يصدر منه الفعل لا يكون قادراً عليه. فيلزم ان يكون الكافر والعاصى غير قادر على الفعل. فلا يصحّ تكليفه بالفعل ، اذ التكليف يصحّ بالنسبة الى القادر، مع أن الكافر والعاصى مكلفان بالاجماع والضرورة. كيف، ولو لم يكن العاصى

مكلفاً ، لم يكن عاصياً، اذ العصيان إنما يتمشى بالنسبة الى المكلف . (آملی ٢٨٨-٢٨٩)

وغير ذلك ١٦/١٢٥

مثل ما قال الشيخ الرئيس في الهيئات الشفاء ردّاً عليه: ان المتمكن من القيام يكون عاجزاً عن القيام ، قبل ان يقوم . وصحيح البصر غير قادر على الابصار ، قبل ان يبصر . (سبزواری ٧٤)

ما ذكره الشيخ في الشفاء من أنه لو لم تكن القدرة قبل الفعل، لزم ان يكون المتمكن من القيام عاجزاً عنه وصحيح البصر قبل الابصار غير قادر عليه . وهو ضروري البطلان . (آملی ٢٨٩)

للقوة سبق ١٧/١٢٥

يعني أن للقوة تقدماً على الفعل بالزمان . والتقدم بالزمان غير معتدّ به . وأما الفعل ، فهو مقدم على القوة بوجوه التقدم ، لأنها لا تقدم بذاتها ، بل تحتاج الى جوهر تقوم به ، وذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل . فإنه ما لم يصبر بالفعل ، لم يكن مستعدّاً للشيء . فإن ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً . ثم إن في الوجود أشياء بالفعل ، لم يكن ولا يكون بالقوة أصلاً ، كالأول تعالى والعقول الفعّالة . (هيدجی ١٦٥)

السبق زمانياً ١٧/١٢٥

يعني القوة متقدمة على الفعل بالتقدم الزماني فقط ، بخلاف الفعل ، فانه متقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم . (آملی ٢٩٠)

لفرد فرد منها على فرد فرد منه ١٨/١٢٥

فالنطقة ، مثلاً ، التي فيها قوة العلة متقدمة على العلة بالزمان . والعلة التي هي قوة المضغة متقدمة على المضغة التي فيها قوة الانسانية متقدمة على الانسانية كذلك . فالتقدم لفرد من القوة على فرد من الفعل ، لأن القوة بقول مطلق متقدمة على الفعل بقول مطلق . كيف ، ففي المثال تكون المضغة التي قوة الانسانية متأخرة عن العلة التي هي فعلية بالنسبة الى النطقة . (آملی ٢٩٠)

من الذاتى ٢٠/١٢٥

فان فى الوجود موجودات ، هى فعليات غير مشوبة بالقوة ، وهى حلل الكون، ولها التقدم السرمدى والدهرى على القوة، والمشوبات بالقوة ، ولها التقدم بالحقيقة على القوة .
(سبزوارى ٧٤)

التقدم الذاتى هو القدر المشترك بين السبق بالطبع والسبق بالعلية والسبق بالمهية. فسبق الفعل على القوة بالعلية كسبق واجب الوجود الذى عرفت أنه بالفعل من جميع الجهات على معلولاته .

والسبق بالطبع كسبق الواحد مثلاً على الاثنين، حيث انه واحد بالفعل واثنان بالقوة. والسبق بالمهية أيضاً كسبق أجزاء الشئ على الشئ المركب منها. (آملى ٢٩٠)

والزمانى ٢٠/١٢٥

فإننا اذا نظرنا نظراً جزئياً ، فكما أن للقوة المخصوصة فى الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة تقدماً على فعل جزئى ، كذلك لفعل جزئى آخر تقدم على تلك القوة فيها .
(هيدجى ١٦٥)

والشرفى ٢٠/١٢٥

السبق بالشرف ظاهر، حيث ~~بين~~ الفعلية من حيث هى فعلية أشرف من القوة .
(آملى ٢٩٠-٢٩١)

وغيرها ٢٠/١٢٥

هو السبق السرمدى والدهرى وبالحقيقة... كسبق المفارقات المحضة التى هى فعليات غير مشوبة بالقوة على ما فى عالم الطبع، لأنها علل له . ولها التقدم بالدهر؛ كما ان الواجب تعالى شأنه له التقدم بالسرمد . والتقدم بالحقيقة كتقدم المفارقات المحضة أيضاً على المادة المحضة، فان الوجود للمفارقات بالحقيقة وللمادة المحضة بالمجاز، اذ موجوديتها إنما هى بكونها قوة الوجود، لا الوجود بالفعل. (آملى ٢٩١)

لواحقها ۳/۱۲۷

من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها. ولها تفسيران. أحدهما ما أشار إليه بقوله «ما قيل في جواب ما». فلا يكون إلا مفهوماً كلياً. وثانيهما ما به الشيء هو هو. فيعمها والوجود.

وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية. وليس كذلك. لأن الفاعل ما به الشيء يكون موجوداً، لا ما به الشيء يكون ذلك الشيء. (هيدجي ۱۶۶)

ما قيل في جواب ما الحقيقة ۲/۱۲۸ - ۳

هذه هي المهية بالمعنى الأخص. (آملی ۲۹۱)

وبالفارسية مهية پاسخ پرسش از گوهر ۴/۱۲۸

بگوهر که مراد از ذات شیء است بیرون شد، پاسخ پرسش از عارض شیء چه مهیت نیست، بلکه انیت است، چه عارض در جواب «آی شیء فی عرضه» مقول است. (سبزواری ۷۴)

وان زادوا عليها ۶/۱۲۸

كمطلب «أى» و «أين» و «كيف» و «كم» و «متى». (آملی ۲۹۲)

هل البسيطة ۷/۱۲۸

إنما سُمي «بسيطة» لأن المطلوب بها وجود الشيء، والوجود المطلق بسيط. (هيدجي ۱۶۶)

ومطلبا لم الثبوت والاثبات ۷/۱۲۸

وكلاهما يجريان في لم الغائى ولم الفاعلى. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كل علم من العلوم المدونة. الا ترى ان اجزاء كل علم ثلاثة موضوعات ومسائل ومبادئ، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركبة، والمبادئ التصديقية مطالب «لم» والمبادئ التصورية مطالب «ما» الحقيقية. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمة العلم الاعلى، وهو علم ما قبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيط لموضوعات سائر العلوم فيها،

بل بيانها هناك. واما موضوع نفسه، فبيّن المائىة، وبيّن الهلّية البسيطة. (سبزوارى ٧٤)
 اذ يطلب بـ «لم» علّة الحكم والواسطة له. وهى قسمان: واسطة فى الثبوت، إن كانت
 علّة للحكم فى الواقع ونفس الأمر؛ وواسطة فى الإثبات، إن كانت علّة لحصول العلم بالحكم
 مطلقاً، سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن. (هيدجى ١٦٦)

وذواشباك مع هل ١٠/١٢٨

أى البسيطة، فيتخلل «هل» بين المائىة. فانّ مالا انّية له، لاهية له. وبعد الثالثة
 «هل» المركبة. واما اللّمية فلكل هلية عندها. (سبزوارى ٧٤)
 الأنيق المعجب من جهة حسنه.

قال المصنف فى اللّثالى فى شرح هذا المصراع: «ما» و«هل» ذوترتيب حسن. فـ «ما
 الشارحة» مقدمة على «هل البسيطة»، بل على الكل. ثمّ «هل البسيطة» مقدمة على «ما
 الحقيقية» اذ الوجود مقدم بالحقيقة على المهية. وبعد «هل البسيطة» «هل المركبة» لأن ثبوت
 شىء لشيء فرع ثبوت المثبت له. (آملى ٢٩٢)

اليه آلت ما فريق اثبتا ١٢/١٢٨

قال [المصنف] فى اللّثالى: أما مطلب «أى» فلاّن «أى» الجوهرية يطلب بها الفصل
 وشيئية النوع بفصله وصورته. فقال «أى» الجوهرية الى «ما» الحقيقية. وأما «أى» العرضية
 فهى يطلب بها عوارض الشىء، فيؤل الى «هل» المركبة. وأما البواقى فرجوعها الى «هل»
 المركبة واضح. (آملى ٢٩٢)

مطلب اى ١٢/١٢٨

«أى» قسمان مشهوران: اى شىء فى جوهر الشىء، وأى شىء فى عرضه. ومطلب
 «اين» مثل اين فلكك المشترى؟ واين العرش والكرسى؟ واين الجنة والنار الجسمائيتين؟
 وغيرها. ومطلب «كيف» مثل: كيف تلك النار؟ وغير ذلك، مما لا يحصل من كفيات
 الاشياء، لان الكيفية ما يقال فى جواب «كيف هو» كما ان الكمية ما يقال فى جواب «كم
 هو»، والمهية ما يقال فى جواب «ما هو» كما مرّ. ومطلب «كم» مثل: المقولات كم هى؟ والعقول

لواحقها ۳/۱۲۷

من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها. ولها تفسيران. أحدهما ما أشار إليه بقوله «ما قيل في جواب ما». فلا يكون إلا مفهوماً كلياً. وثانيهما ما به الشئ هو هو. فيعمها والوجود.

وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية. وليس كذلك. لأن الفاعل ما به الشئ يكون موجوداً، لا ما به الشئ يكون ذلك الشئ. (هيدجي ۱۶۶)

ما قيل في جواب ما الحقيقة ۲/۱۲۸ - ۳

هذه هي المهمة بالمعنى الأخص. (آملی ۲۹۱)

وبالفارسية مهمة پاسخ پرسش از گوهر ۴/۱۲۸

بگوهر که مراد از ذات شئی است بیرون شد، پاسخ پرسش از عارض شئی چه مهیت نیست، بلکه انیت است، چه عارض در جواب «آی شئی» فی عرضه مقول است. (سبزواری ۷۴)

وان زادوا علیها ۶/۱۲۸

کطلب «آی» و «این» و «کیف» و «کم» و «متی». (آملی ۲۹۲)

هل البسيطة ۷/۱۲۸

إنما سُمي «بسيطة» لأن المطلوب بها وجود الشئ، والوجود المطلق بسيط. (هيدجي ۱۶۶)

ومطلبها لم الثبوت والاثبات ۷/۱۲۸

وكلاهما يجريان في لم الغائي ولم الفاعلي. وعلى هذه المطالب الستة، تدور دائرة كل علم من العلوم المدونة. ألا ترى أن أجزاء كل علم ثلاثة موضوعات ومسائل ومبادئ، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركبة، والمبادئ التصديقية مطالب «لم» والمبادئ التصورية مطالب «ما» الحقيقية. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمة العلم الأعلى، وهو علم ما قبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيط لموضوعات سائر العلوم فيها،

بل بیانها هناك. واما موضوع نفسه، فبیّن المائیة، وبیّن الهلیة البسیطة. (سبزواری ۷۴)
 اذ یطلب «لم» علة الحكم والواسطة له. وهی قسمان: واسطة فی الثبوت، إن كانت
 علة للحکم فی الواقع ونفس الأمر؛ وواسطة فی الإثبات، إن كانت علة لحصول العلم بالحکم
 مطلقاً، سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن. (هیدجی ۱۶۶)

وذواشباك مع هل ۱۰/۱۲۸

أی البسیطة، فیتخلل «هل» بین المائین. فانّ مالا انیة له، لامهیة له. وبعد الثلاثة
 «هل» المركبة. واما اللمیة فلكل هلیة عندها. (سبزواری ۷۴)
 الأنیق المعجب من جهة حسنة.

قال المصنف فی اللثالی فی شرح هذا المصراع: «ما» و«هل» ذو ترتیب حسن. ف«ما»
 الشارحة «مقدمة علی «هل البسیطة»»، بل علی الكل. ثمّ «هل البسیطة» مقدمة علی «ما»
 الحقیقیة اذ الوجود مقدم بالحقیقة علی المهیة. وبعد «هل البسیطة» «هل المركبة» لأن ثبوت
 شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. (آملی ۲۹۲)

الیه آلت ما فریق اثبتا ۱۲/۱۲۸

قال [المصنف] فی اللثالی: أما مطلب «أی» فلأن «أی» الجوهریة یطلب بها الفصل
 وشئیة النوع بفصله وصورته. فقال «أی» الجوهریة الی «ما» الحقیقیة. وأما «أی» العرضیة
 فهی یطلب بها عوارض الشیء، فیؤول الی «هل» المركبة. وأما البواقی فرجوعها الی «هل»
 المركبة واضح. (آملی ۲۹۲)

مطلب ای ۱۲/۱۲۸

«أی» قسمان مشهوران: ای شیء فی جوهر الشیء، وأی شیء فی عرضه. ومطلب
 «این» مثل این فلكك المشتري؟ واین العرش والكرسى؟ واین الجنة والنار الجسمائین؟
 وغيرها. ومطلب «کیف» مثل: کیف تلك النار؟ وغير ذلك، مما لا یحصل من کیفیات
 الاشیاء، لان کیفیة ما یقال فی جواب «کیف هو» كما ان الكمیة ما یقال فی جواب «كم
 هو»، والمهیة ما یقال فی جواب «ما هو» كما مر. ومطلب «كم» مثل: المقولات كم هی؟ والعقول

كم هي ؟ والشمس مقدارها المساحي كم هو ؟ والسّم المنفصل أكثر شمولاً من السّم المتصل . ومطلب «متى» مثل : ان الروح متى وجد ؟ ومثل ما يقول الجمهور: القيمة متى هي ؟ والعالم متى خلق ؟ وأكثر هذه ليس لها عموم ، لانّ كثيراً من الاشياء ، لاين ومتى ولا كم مقداري لها ، بل ولا عددي ، كما في الموضوعات المادية . واما بيان اولها الى الأول ، فلان ماخلا «اي» الاولى تؤل الى هل المركبة ، واما «اي» الاولى ، اي ايّ شيء في جوهر الشيء ، ومطلبه الفصل ، فتتول الى ما الحقيقية ، لانّ ما في جوهره ذاتي له . والذاتي يقال في جواب «ما هو» بل هو عندي احق «بما هو» من الجنس ، لان الفصل الحقيقي هو الصورة ، وشيئية الشيء بصورته ، والفصل الأخير ، وكذا الصورة الأخيرة ، جامع بوجوده لجميع ماتقدم عليه ، من وجودات الاجناس والفصول السابقة «فهو وان تبدلت ذى عينا» . (سبزوارى ٧٤ - ٧٥)

وفي كثير كان ماهو لم هو ١٣/١٢٨

كما يقال: الحكمة استكمال النفس الانسانية للتشبه بالاله ، علماً وعملاً . والاولى التخلق باخلاق الله ، علماً وعملاً . والمنطق آلة قانونية روعيت للعصمة عن الخطاء في الفكر . والنحو علم باحوال اواخر الكلم ، للعصمة عن الخطاء في اللفظ . وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتادى الى مجهول . والغاذية قوة تحيل الغذاء الى مشابهة المعتدى ، ليخلف بدل ما يتحلل ، والنامية قوة تزيد في اقطار الجسم ، ليلبغ كمال النشو . وقس عليها . والتعريف التام مايشتمل على العلل الاربع . فهذه الغايات والعلل ، مطالب «لم هو» ذكرت في هذه التعاريف ، والتعريف مطلب «ماهو» . (سبزوارى ٧٥)

وذلك كالمفارقات النورية التي هي مندكة المهيئات فانيات في الحق . فليس لها إلا «لم هو» . وعلتها الغائية متحدة مع علتها الفاعلية . فهي وحدانية اللم ، كما أنها وحدانية المائية واللمية . والسرّ في اتحاد ماهيتها مع علتها الغائية التي هي عين العلة الفاعلية هو كون الوجود مقولاً بالتشكيك . (آملی ٢٩٢)

ماهو هل هو ١٣/١٢٨

كالمفارقات ، عند أهل التحقيق ، إنه لا ماهية لها ، وكالوجود المنبسط ، اذ لا ماهية له. (هیدجی ١٦٦)

والانخساف الاول يناسب ١٤/١٢٨

تلميح الى ما ذكره الشيخ الرئيس في النجاة : في مشاركة الحد والبرهان ، بقوله : انا كما لا نطلب العلة بـ «لم» الا بعد مطلب «هل» كذلك لا نطلب الحقيقة بـ «ها» الا بعد «هل» وعن كل واحد جواب ، لكن الحقيقة من الجواب عن «لم» هو الجواب بالعلّة الذاتية . وأيضاً ، فان العلة الذاتية مقومة للشيء . فهي اذن داخلية في الحد ، في جواب «ماهو» فيتفق ، اذن ، الداخلة في الجوابين : مثاله ان يقال : لم انكسف القمر ؟ فتقول : لانه توسط بينه وبين الشمس الارض ، فانمحي نوره . ثم يقال : ما كسوف القمر ؟ فتقول : هو انمحاء نوره ، لتوسط الارض ، لكن هذا الحد الكامل للكسوف ، لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان ، بل حدين ، أي لا يكون جزء من مقدمة البرهان ، بل جزئين . والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولاً ، وهو الحد الاوسط ، يكون في الحد محمولاً بعد الاول . والذي يحمل في البرهان ثانياً ، يكون في الحد محمولاً اولاً ، لانك تقول في البرهان : ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس . وكل مستضي من الشمس ، يتوسط بينهما الارض ، فانه ينمحي ضوءه . فينتج ان القمر ينمحي ضوءه . ثم تقول : والمنمحي ضوءه منكسف . فالقمر اذن منكسف . فاوّلًا ، حملت التوسط ، ثم الانمحاء . وفي الحد التام ، تورد اولاً الانمحاء ، ثم التوسط . لانك تقول : انكساف القمر ، هو انمحاء ضوءه ، لتوسط الارض بينه وبين الشمس . انتهى كلامه .

فهذا مثال اخذ العلة الفاعلية في الحد . لان اخذ «لم هو» في «ها هو» قسماً ، بحسب الفاعل والغاية . وامثلة اخذ الغاية قد مرّت وتأتى . فاعلم ان هذه الحدود ثلاثة : حدّ هو مبدء البرهان ، وحدّ نتيجة البرهان ، وحدّ كامل هو تمام البرهان . فان جمعت في حدّ الانخساف بين العلة والمعلول ، بان تقول : الانخساف انمحاء نور القمر ، لتوسط الارض بينه وبين

الشمس، كان من الحدّ الكامل الذي هو تمام البرهان. وان اقتصر على العلة، وقلت: هو توسط الارض بينه وبين الشمس، فهو حدّ مبدء البرهان. وان اقتصر على المعلول، وقلت: هو انمحاء نور القمر، فهو حدّ نتيجة البرهان.

وفي حدّ الغضب والبرهان عليه: تقول: فلان يريد الانتقام. وكل من يريد الانتقام، يغلي دمه. ففلان يغلي دمه. ثم تقول: وكل من يغلي دمه، يغضب. ففلان يغضب. فان جمعت، في الحد للغضب، بين العلة والمعلول، وقلت: الغضب غليان دم القلب، لارادة الانتقام، فهو حد تمام البرهان. وان قلت: هو ارادة الانتقام، فهو حد مبدء البرهان. وان قلت: هو غليان دم القلب، فهو حد نتيجة البرهان. وهذه المذكورات بيان مشاركة الحد والبرهان، في الحدود، اى الحد الاول والحد الاخير والحدود الوسطى. (سبزواري ٧٥-٧٧) أى يناسب اتحاد «ما هو» مع «لم هو»، لاتحاده مع «هل هو». وذلك... لمشاركة الحد والبرهان فالبرهان مضمن في الحد، كما يقال اذا سئل عن انخساف القمر: هو انمحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشمس؛ واذا سئل عن علة الانخساف يقال: لانه توسط الارض بينه وبين الشمس. فالبرهان يشارك الحد. (آملی ٢٩٣)

وفي وجودى اتحاد المطالب ١٤/١٢٨

أى «ما هو» في وجودى هو «هل هو»، و«ما هو» فيه هو «لم هو»، اما الاول، فلان المهية في الوجود، هو الانية، والمهية القابلة، خارجة عن الوجود الخاص. وانما هي للموجود، فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته، أى مابه هو هو هليته. واما الثانى، فلان شيئية الشئ وحقيقته، بتامه لا ينقصه. فحقيقة كل وجود حقيقى وتامه، هو الوجود المنبسط الذى هو علية الحق تعالى لكل وجود ومشيته، فهو «التم» الفاعلى و«التم» الغائى لكل وجود. وهو «الما» الحقيقية له، اذ المشوب لا يخلو عن الصرف، والخاص لا يخلو عن الحقيقة، سيما ان مابه الامتياز في الوجود عين مابه الاشتراك. والنقص عدم، والنفس وجود بسيط. (سبزواري ٧٧)

أى مطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم».

أما اتحاد «ماهو» و«هل هو» ، فلأن الوجود الحقيقى موجود بذاته لوجود زائد ولا مهية مقومة له. فهيته وذاته الوجود ، ووجوده مهيته بالمعنى الأعم.

وأما اتحاد «ماهو» مع «لم هو» ، فلأن علة الوجود الخاص هو الوجود المنبسط المطلق. ومن المعلوم أن الفرق بينهما بالاطلاق والتعيين . فالوجود الخاص ، اذا لوحظ من حيث هو وجود، يكون هو الوجود المنبسط؛ واذا لوحظ مع خصوصيته، يكون الوجود الخاص. فالتفاوت بينه وبين علته التى هى الوجود المنبسط بالاعتبار. فيكون «ماهو» فيه الذى عين «هل هو» متحداً مع «لم هو» . فاتضح اتحاد المطالب الثلاثة فيه. (آملى ٢٩٣)

وكلها المعقول ثانياً ١٩/١٢٨

يعنى ان هذه الثلث ليست ذاتية للمهيات المخصوصة ، لان كونها مهية مطلقة ، أى مقولة فى جواب «ما هو» نسبة خاصة الى السؤال ، وهى من العرضيات لها، لامن الذاتية. وكذا كون الذوات والحقائق ، ذاتا وحقيقة ، هو باعتبار الوجود معها . والوجود زائدة ، واعتباره معها طار عليها. ولو كانت هذه ذاتية ، لذكرت فى حدودها التامة ، مثل ان يقال: الانسان مهية وذات وحقيقة حيوان ناطق. ثم انه بعدما علمت انها ليست ذاتية بل عرضية ، فاعلم ان العرض هنا بمعنى الخارج المحمول ، لا بمعنى المحمول بالضميمة ، كما قلنا. ومعلوم... فثبت كونها معقولات ثانية فلسفية. (سبزوارى ٧٧)

اذ معلوم انه ليس فى السواد ١٩/١٢٨

هذا يفيد أن فى الخارج ليس شئ وراء المهية الخاصة حتى يحاذى المهية المطلقة ولا يثبت كونها من المعقولات الثانية . ولعلّ الوجه فى كونها منها هو أنها تعرض لما تصدق عليه فى العقل . فكون الانسان . مثلاً ، مهية ، أى مقولاً فى جواب ما هو أمر لا يعقل إلا عارضاً له فى الذهن.

والحاصل ان فى قضية: «الانسان مهية» ، الذى يكون له ما يحاذى فى الخارج هو الانسان الذى هو موضوع لتلك القضية . وليس بازاء محمولها شئ فى الخارج ، بخلاف قضية: «الانسان ضاحك» ، حيث ان الموضوع والمحمول كلاهما فيها ما بازاء فى الخارج،

وان عروض المهية على الانسان مثل عروض النوعية له فى الذهن ، وإن كان اتصافه بالمهية فى الخارج دون اتصافه بالنوعية . ولذا تكون المهية معتولاً ثانياً فلسفياً ، والنوعية من المعقولات الثانية المنطقية . (آملى ٢٩٤-٢٩٥)

وما أدريك ماهيه ٢/١٢٩

القارعة ١٠/١٠١

ليست كل ماهية من حيث ٢/١٢٩

فلو سئل بطرفى النقيض بأن قيل : هل الانسان من حيث هو انسان كاتب ، أو ليس بكاتب ؟ فالجواب السلب لكل شئ ، أى ليس بكاتب ولا بشئ من الأشياء ، بتقديم حرف السلب على الحيثية بأن يقال : الانسان ليس ، من حيث هو انسان ، بكاتب ؛ لا بتأخيرها بأن يقال : الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب .

هكذا قالوا . وقد اختلف فى فائدة هذا الشرط ، أى تقديم السلب على الحيثية ، سيشير المصنف اليها . (هيدجى ١٦٧)

لا موجود ولا معدومة ٢/١٢٩-٣

يعنى ليس شئ من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية عين المهية ولا جزء منها ، وإن لم تخل عن شئ منها حيث انها إما موجودة أو معدومة ، وإما واحدة أو كثيرة أو كلية أو جزئية ...

فمن صحة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى ، وكذا بالوحدة والكثرة أو الجزئية والكلية ، يستكشف أنها ، فى مرتبة ذاتها ، ليست شيئاً منها ، بل هذه الأمور أحوال طارية عليها . فهى فى مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها . (آملى ٢٩٥)

لا كلية ولا جزئية ٣/١٢٩

لأن الماهية الانسانية مثلاً ، لما وجدت شخصية وعقلت كلية ، علم أنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كلية ولا جزئية . (هيدجى ١٦٨)

مرتبة نقائص منتفية ٦/١٢٩

فليس، اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود، كان له فيها العدم، لكونه نقيض الوجود، لأن خلو الشيء عن النقيضين في المرتبة جائز، اذ كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أى معنى كان سوى ذاتها. (هيدجى ١٦٨)

ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٧-٦/١٢٩

ارتفاع النقيضين في المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة شيء كالسواد واللاسواد بالقياس الى الجسم. فإن شيئاً منها ليس ذات الجسم وعين ماهيته ولا جزء من ماهيته، وإن لم يكن في مرتبة عروض السواد لا يخلو عن أحدهما. ومنه يظهر أن السرّ في جواز ارتفاعهما عن المرتبة عدم كون مرتبة المهية مرتبتهما. (آملی ٢٩٥)

وان لم يخل عن احدهما في الواقع ٨-٧/١٢٩

فإن سلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية أخرى. (هيدجى ١٦٨)

على ان نقيض الكتابة ٨/١٢٩

إننا اذا رفعنا الكتابة أو اللاكتابة عن الانسان بقولنا: «الانسان ليس بكاتب» أو «ليس بلا كاتب»، فتارة نجعل المسلوب الكتابة المطلقة وأخرى الكتابة المقيدة بكونها عين ذات الانسان أو جزئه. ففي الأول، يلزم من صدق كل قضية كذب نقيضها، حيث ان الانسان إما كاتب أو ليس بكاتب قطعاً...

وفي الثاني، يكون قيد كون الكتابة عين الانسان أو جزئه، في طرف الاثبات، قيداً للكتابة قطعاً. وأما في طرف النفي فقد يجعل القيد قيداً للنفي وقد يجعل قيداً للمنتى. فإن جعل قيداً للنفي، يصير معنى قولنا «الانسان ليس بكاتب» هو سلب النفي [ص: الكتابة] المقيد بكونه في المرتبة عن الانسان. وإن جعل قيداً للمنتى يصير المعنى سلب الكتابة المقيدة بكونها في المرتبة عنه.

لكن الذى هو نقيض اثبات الكتابة المقيدة هو سلب الكتابة المقيدة. وذلك لأن المحمول في طرف الاثبات هو الكتابة المقيدة، فلا بد من أن يكون في القضية السلبية أيضاً

كذلك حتى يتحقق التناقض لاعتبار وحدة المحمول فيه.

فنقيض قضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو «الانسان ليس بكاتب» بالكتابة المقيدة. ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة. فلم تجتمع القضيتان في الصدق أو الكذب. وما كانت كاذبة في طرف السلب هو قضية «الانسان ليس بكاتب» بالسلب المقيد... وهي ليست نقيضاً لقضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة. (آمل ٢٩٦)

إذا كذب ثبوت الصفة ١١/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيدة بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

صدق سلب الصفة ١٢-١١/١٢٩

لكنّ الصّدق اعمّ من الصّدق الذاتى، وليس منحصرّاً فيه . ولذا قلنا: وان كذب ... فالوجود ، مثلاً ، الذى فى المرتبة ، مسلوب ، وسلب ذلك الوجود المقيد صادق ، لانّ ذلك السلب نقيضه ، لكن صدقه بنحو المساواة والانسحاب على المرتبة ، لانبحو الذاتية. وانما اطلقنا «الصفة» فى الثانى ، لانّ سلب مطلقها ليس فى المرتبة بنحو الذاتية. (سبزوارى ٧٧-٧٨)

وان كذب ايضاً سلب الصفة ١٢/١٢٩

أى السلب للصفة المقيد بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

فما هما نقيضان ١٣/١٢٩

أى ثبوت الصفة المقيدة وسلبها. (هيدجى ١٦٩)

وما ارتفعاً ١٣/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيدة والسلب المقيد. (هيدجى ١٦٩)

وقد من سلباً على الحيثية ١٤/١٢٩

لوقال: «فقدم السلب» كان أولى.

يعنى اذا أردت سلب كل ما ليس من جوهرات ذات الماهية عنها بحيث يعمّ الجميع فقدم السلب على «من حيث هى هى». فقل: الماهية ليست من حيث هى إلا هى ، حتى

تصیر الحیثیة جزءً من المحمول . ویکون السلب وارداً علی الثبوت من تلک الحیثیة؛ لا أن تؤخر حتی تصیر تنمة للموضوع وقیداً له ؛ اذ لو فعلت کذا ؛ لربما یکذب الحکم مطلقاً؛ کما اذا کان مدخول السلب ممّا لا یجوز أن یکون الموضوع خالیاً عنه فی نفس الأمر بوجه أصلاً. (هیدجی ١٦٩)

فقل لیس الانسان من حیث هو انسان ١٥-١٤/١٢٩

بمعنی أن شیئاً منها لیس نفسه ولا داخلاً فیہ ؛ وان لم یکن خالیاً من شیء منها أو نقیضه فی نفس الأمر. (هیدجی ١٦٩)

لا أن یقال ١٥/١٢٩

فإنّه لا یصح سلب بعض العوارض باطلاقه عن الماهیة کالوجود والوحدة والتشخص والإمكان ونحوهما ممّا هی من عوارض المفهوم. (هیدجی ١٦٩)

عارض المهیة نفسها ١٧-١٦/١٢٩

أی یکفی فی عروضه نفس تقرّرها الاعتباری؛ ومحض شیئیة المهیة، من غیر اشتراط بتقدّمها بالوجود. بخلاف العارض الثانی. (سبزواری ٧٨)

إن للمهیة نحوین من العارض: (١) ما یعرضه من حیث هی هی ؛ لا بشرط الوجود. ولا محالة یکون اتصاف المهیة به فی الوجودین معاً؛ اذ لا یشرط فی اتصافها به الوجود الخارجی أو الذهنی، بل یکفی فی عروضه نفس تقرّر المهیة ومحض شیئیتها ... وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والإمكان وما یشبهها ...

(٢) ما یعرضه بعد عروض الوجود، فتکون رتبته بعد رتبة الوجود، وذلك کالسواد والبیاض ونحوهما بالنسبة الى الجسم، مثلاً.

والقسمان کلاهما من عوارض المهیة ؛ إلا أنهم اصطلاحوا فی تسمية الأول بعوارض المهیة والثانی بعوارض الوجود فرقاً بینهما. (آملی ٢٩٧-٢٩٨)

کالوجود والوحدة ٢١/١٢٩

أی مفهومهما. (سبزواری ٧٨)

فانها وان لم تخل عن احد الطرفين ٢٣/١٢٩

أى لا تخلو عن أحد الطرفين في مرتبة ذاتها. فلا يصحّ سلبها ، اذ قد مرّ أن الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات ، لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة . فالامكان ذاتي له بمعنى أنه منتزع عن حاق ذاته ، على ما هو مصطلح الذات في باب البرهان ، لا الذاتي بمعنى كونه ليس بخارج عن ذاته بل إما عين ذاته أو جزء منه ، على ما هو مصطلح باب الایساغوجي .

وهذا بخلاف عوارض الوجود حيث تخلو المهية عنها في مرتبتها المتقدمة على مرتبة تلك العوارض وهي مرتبة نفس الوجود. (آملی ٢٩٨)

لكن ليست حيثية نفسها ٢٣/١٢٩

يعنى أن المهية ، وإن لا تخلو عن عوارض المهية ، لكن ليست تلك العوارض نفس ذات المهية ولا جزء منها . بل حيثية نفسها تغاير حيثية عارضها ، اذ فرق بين كون الشيء مع الشيء وبين كون الشيء نفس الشيء . وكون العارض مع المهية لا يستدعى أن يكون عينها أو جزءها . (آملی ٢٩٨)

فالتقديم الذى شرطوه ١/١٣٠

لا يقال: إن الانسان من حيث هو انسان ليس بوجود ، مثلاً . فشرط صحته ان يقدم السلب على الحيثية الاطلاقية حتى تصير الحيثية جزءاً وقيداً للمحمول ، ويكون السلب متوجهاً الى المحمول المقيد بكونه نفس الماهية . فصحّ أنه لا يصحّ سلب بعض العوارض باطلاقة عن الماهية ، وذلك عوارض نفس الماهية ، لا عوارض الوجود العيني أو الذهني . (هيدجى ١٧٠)

قدّموا حرف السلب على الحيثية حتى يعمّ السلب عوارض المهية والوجود ، اذ لو قدموا الحيثية على حرف السلب لكان السلب غير صحيح بالنسبة الى عوارض المهية ، وإن كان صحيحاً بالنسبة الى عوارض الوجود كما سيظهر . (آملی ٢٩٨)

من حيث هو ٢/١٣٠

أى نفسه اشارة الى ان الحيشية اطلاقية ، وهو فى قوة ان يقال: الانسان نفسه كذا.

(سبزوارى ٧٨)

فلا يتوجه النفى الى الوجود بنحو خاص ٣/١٣٠

وذلك لان الحيشية اذا صارت قيداً للموضوع فى مثال « الانسان من حيث هو ليس بموجود » لم يكن قيداً فى العبارة للموجود الذى هو محمول، حتى يتقيد به المحمول ويتخصص بخصوصيته . فيكون السلب وارداً على الموجود المطلق وغير المقيد بقيد، فيلزم أن يكون الانسان نفسه خالياً عن الوجود مطلقاً ، سواء كان الوجود الذى عينه أو جزئه أو الوجود الذى زائد عليه عارض له . وهذا السلب ، وإن كان يصحّ بالنسبة الى الوجود الذى عينه أو جزئه ، لكنه باطل بالقياس الى الوجود الطارى عليه . فإنه بالقياس الى الوجود الطارى لا يخلو عن أحد النقيضين ، إما موجود أو معدوم . وكذا بالنسبة الى الامكان ونحوه من عوارض المهية التى لا تخلو المهية نفسها عنها . (آملى ٢٩٩-٣٠٠)

وهو باطل بخلاف ما اذا قلت بالعكس ٦-٥/١٣٠

فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام . وقدمرّ انّ زيادة الوجود على المهية انما هى فى التصوّر ، لافى حاقّ الذهن . فتذكّر . (سبزوارى ٧٨)

بأن تقول: « الانسان ليس من حيث هو بموجود » ، فإن الحيشية حينئذ تعود جزءاً من المحمول، ويتوجه النفي الى القيد . ويفيد أن الإنسان ليس له الوجود الخاص بأن يكون حيشية الوجود حيشية الإنسان ، ويكون عيناً أو جزءاً ، وإن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بينهما . (هيدجى ١٧٠)

يعنى ان تقول: « الانسان ليس من حيث هو بموجود » ... فالحيشية تصير حينئذ قيداً للمحمول . فيكون المسلوب هو الوجود الخاص المتخصص بكونه عين الانسان، لأن الموجود المقيد بكونه من حيث هو انسان عين الانسان، وسلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب العام . (آملى ٣٠٠)

وانف الوحدة التي من حيث نفس المهية ١٠/١٣٠-٩

يعنى قل: « ليس الانسان في مرتبة ذاته واحداً من حيث هو » أى بوحدة تكون عين الانسان أو جزئه. (آملى ٣٠٠)

وهكذا ١٠/١٣٠

أى انف الكثرة والجزئية والكلية وغير ذلك مما هو خارج عن ماهية الانسان وليس عيناً له ولا جزء منه. (آملى ٣٠٠)

وقد يقال فى فائدة تقديم السلب غير ذلك ١٠/١٣٠

مثل ان التقديم ليصير القضية سالبة ، اذ لو اُخّر ، صارت موجبة معدولة ، فافتضت وجود الموضوع . والمرتبة خالية عن الوجود ، اذ ليس عيناً ولا جزء للمهية . وانما كان ما ذكرنا اولاً ، لان الفارق بين العدول والتحصيل هو القصد بان يتعلق ربط السلب أو سلب الربط ، لا بالتقديم والتأخير ، وان اعتبرنا السلب التحصيلي ، كما قلنا : « والسلب خذه ... » . (سبزواري ٧٨)

السلب فى قولك « المهية ليست من حيث هى كذا » ١١/١٣٠

[أى] سلب ما ليس بذاتى للمهية على نحو ذاتى باب الايساغوجى عن المهية . (آملى ٣٠١)

ولا اقتضاء ١٣/١٣٠

يعنى ليس نقيض اقتضاء الشئ إلا لا اقتضائه ، لا اقتضاء مقابله ، ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر لوضوح أن اقتضاء الشئ واقتضاء مقابله ثبوتيان . (هيدجى ١٧٢)

بل تجرى فى الوجود عند اهل الذوق ٢/١٣١

مثل ما قالوا: حقيقة الوجود ، اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ من الاسماء والصفات ، فهى المرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاشياء . واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات ، فهى المرتبة الواحدية المدلولة لاسم الجلالة ، وهو الله . واذا اخذت لا بشرط

شئ، فهى الهوية السارية فى كل شئ. ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهيمها. فان حقائقها حقيقة الوجود. فيكون اشتراط الشئ بنفسه، اذ حقيقة الوجود هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والعشق والنور وغيرها، من الكمالات، ولهذا سرت هذه، سريان الوجود فكانت الاشياء حية شاعرة مريدة عاشقة لمبدءها، كما قال تعالى: «سبح لله ما فى السموات والارض». وقال: «وان من شئ الا يسبح بحمده». والتسبيح تنزيه عن النقائص، وهو فرع الشعور بكمال المسبح له. والسبب فى انه لا يدعن اكثر العقول بكون الوجود، اينما تحقق، هو عين الحياة والعلم والارادة وغيرها، من الكمالات، انه اذا سمعوا الوجود، ذهبوا الى مفهومه العام البديهي. وهذا المفهوم خال عنها، بل يخالف مفهوماتها. واما العقول المتأهلة، فليست كذلك، بل ترقى الى معرفة حقيقة الوجود البسيط المبسوط. وانت، اذا اردت الازعان التام، عند وصف الوجود بما ذكر، لا تقف فى مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من المعنون ايضاً. واصعد بذهنك الى المراتب العالية منه، كوجودات الارواح المضافة والارواح المرسله، حتى ترى ان المضاف، فضلاً عن المرسله، وجودها عين العلم، وغيره من الكمالات، بل ليست النفس النطقية القدسية، الا الوجود، عند التحقيق، فقد حقق ان علمها بذاتها حضوري، ليس الا ذاتها. فوجودها علم وعالم ومعلوم. وكذا ارادة وعشق بذاتها لذاتها. ومرادية ماسواها ومعشوقيته، منطقية فى مرادية ذاتها لذاتها، ومعشوقية ذاتها لذاتها.

وأيضاً، ذلك الوجود وحدة جمعية وتشخص وحيوة ونور وقدرة واشراق على القوى، وغير ذلك، كل ذلك، فى النفس والعقل، قائم بالذات، وفى الواجب تعالى قيوم بالذات. ولا تعدد الا فى مفاهيمها. وهذا هو المضرة المشتركة فى مقام آخر. فان كثيراً من المتكلمين، لما سمعوا من الحكماء الالهيين والمتأهلين، ان الواجب بالذات تعالى لاجهة له، بل هو وجود بحت، ذهب او هامهم الى الوجود البديهي. فقالوا: الوجود معلوم بالبديهة، وحقيقة الواجب ليست معلومة، والحال ان مرادهم به حقيقة الوجود الذى هو عين الايمان وحقاق الواقع الذى وجود المفارقات الذى عرفت حاله ظله. وهذا المفهوم

زائد عليه. (سبزواری ٧٨-٨٠)

أى فى الوجود الحقيقى الذى مصداق الوجود، اذ مفهومه أيضاً مثل الماهيات الجارية فيها الاعتبارات عند الكل من غير اختصاص بالقول بجريانها فيه على أهل الذوق. فالوجود بشرط لا هو الحق تعالى. والوجود لا بشرط هو الوجود المنبسط المعبر عنه بالهوية السارية. والوجود بشرط شئ هو الوجودات الخاصة.

وقد يقال ان حقيقة الوجود ، اذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شئ من مفاهيم الأسماء والصفات ، فهى المرتبة الأحادية. واذا أخذت بشرط الأسماء والصفات ، فهى المرتبة الواحدية. واذا أخذت لا بشرط شئ منها ، فهى الهوية السارية. وهذا أنسب باصطلاح أهل الذوق. ولذا فسر المصنف الاعتبارات الجارية فى الوجود الحقيقى بالأخير، لا بالاصطلاح الأول. (آملی ٣٠٢)

هو المستعمل فى مباحث ٧/١٣١

والثانى هو المستعمل فى الفرق بين الجنس والمادة.

والفرق بين المعنيين أن المراد فى الأول سلب وجود الأمور الزائدة عليها عنها، وفى الثانى سلب اتحادها معها ونفى صدقها عليها ؛ وأيضاً أن الأول لا وجود له فى الخارج ، بل فى الذهن أيضاً ، بخلاف الثانى. (هيدجى ١٧٢)

الفرق بينه وبين بشرط لا بالمعنى الثانى من وجوه: (١) ان ما أخذت المهيّة مجردة عنه ، فى هذا الاصطلاح، هو جميع ما عداها حتى الوجود والعدم . ولذا لا تكون المهيّة بهذا الاعتبار فى الذهن ، فضلاً عن الخارج ، إذ الكون فى الذهن شئ ما عداها... وما أخذت مجردة عنه ، فى الاصطلاح الثانى، هو الشئ المخصوص، وهو الذى لو قارنها لحصل من انضمامه اليها مجموع مركب لا تصدق تلك المهيّة على هذا المركب باعتبارها مجردة عما ينضم اليها.

(٢) ان السلب فى بشرط لا بالاصطلاح الأول متوجه الى وجود الأمور الزائدة عليها عنها ، ويكون المراد سلبها عنها واعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود شئ مما عداها

معها ، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة . وفي الاصطلاح الثاني متوجه الى صدقها عليها ، والمراد سلب اتحادها معها في الوجود ، وإن كانت معها .
(٣) ان المهمة بشرط لا بالمعنى الاول غير موجودة بخلاف المعنى الثاني ، فانها موجودة كما هو واضح . (آملی ٣٠٣)

فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية ١٠-٩/١٣١

لأن اعتبارها بشرط لا في الذهن يستدعي وجودها فيه . . . فاعتبارها بشرط لا نفس موجوديتها .

لكنه اعتبار لها على نحو بشرط لا بالحمل الأول . وأنه مصداق للموجود الذهني بالحمل الصناعي ، كما أن تجريدتها عما عداها تجريد بالحمل الأول ، وتخليط بالحمل الصناعي وتخليتها تخلية بالحمل الأول ، وتخليط بالحمل الصناعي . (آملی ٣٠٣)

وقد مرّ دفعها فتذكر ١١/١٣١

بان المجردة ؛ وان كانت مخلوطة بالحمل الشائع ، الا انها مجردة بالحمل الاولى .
(سبزواری ٨٠)

في مبحث دفع الشبهة عن المعدوم المطلق . (هیدجی ١٧٢)

لا من حيث هو داخل فيها ١٢/١٣١

أى في مفهومها ومصداقها ، ومحصل إياها ومتحد معها في الوجود ، بل من حيث إن هذا شيء وتلك شيء آخر . كل منهما ممتاز عن الآخر وجزء من مجموع . (هیدجی ١٧٣)

كالحيوان مأخوذاً مادة ١٤-١٣/١٣١

كما يقال : الحيوان بشرط لا جزء لماهية الانسان ومادة لها ، اذا اعتبر الحيوان في ذاته ونفس مفهومه ، مجرداً عن الناطق غير صادق عليه ، أى حيوانية صرفة معرّاة عن الناطقية ممتازة عنها . (هیدجی ١٧٣)

مادة له متقدماً عليه في الوجودين ١٧/١٣١

ربما يقال : ان المادة من الاجزاء الخارجية . فلا تتقدم الا في الوجود الخارجي ،

لا الوجود الذهني ، والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع ، كالانسان ، لا يتم الا بتصور جنسه وفصله. وذات الجنس والمادة واحدة ، ولا تغاير الا باعتبار اخذها لابشرط وبشرط لا. وايضاً ، التحديد بالاجزاء الخارجية جازي، كتحديد الانسان بانه نفس وبدن. والتحديد ليس الا التصور. (سبزواري ٨٠)

أى على المجموع تقدماً في الوجودين. أما تقدمه في العقل فظاهر، ضرورة أن تصور الانسان يتوقف على تصور الحيوان لأنه جزء من حده. لكن وجود الحيوان في العقل متأخر عن وجود الانسان في الخارج ، لأنه ما لم يوجد الانسان في الخارج ، لم يعقل له شيء يعمّه وغيره.

وأما تقدمه في الخارج بحسب مبدئه، فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية، كما أننا أخذنا الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة. هذا اذا كان لها مبادئ خارجية. أما اذا لم يكن ، فلا تقدم لها إلا في العقل. (هيدجى ١٧٣)

لانتفاء شرط الحمل ١٧/١٣١-١٨

لأن المادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين في العقل والعين. فالجزء يغير الكل في الوجودين، ومناطق الحمل هو الاتحاد في الوجود. (هيدجى ١٧٣)

والمهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة ٢٠/١٣١

اعلم ان ابهام الجنس وعدم تحصيله ، ليس باعتبار مهية بما هي مفهوم، لامن حيث التحقق ، لان مفهومه متعين ، لابهام فيه ، وليس تعيّن مفهومه بالفصل ، والا ، لكان المقسم مقوماً ولا باعتبار انه مهية ناقصة ، فانه بعض المهية ، لان الفصل ايضاً بعض المهية والمهية التامة انما هي النوع. بل ابهامه من حيث التحقق ، لان وجوده وجودات، وله من حيث التحقق ، اطوار. وهي وجودات فصوله المقسمة ، فهو الفاني فيها. ولذا يقال: انه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق. والقول الحمل ، والحمل هو الاتحاد في الوجود. فالوجود ينسب الى الفصل اولاً ، والى الجنس ثانياً. فالحيوان الجنس ، وهو لابشرط ، يحمل على الحيوان وحده، وهو المأخوذ بشرط لا ، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شيء ، وهو النوع ،

وعلى الفصل. (سبزوارى ٨٠)

ان مهية الجنس و [مهية] الفصل متغايرتان. ليس واحدة منها داخلية فى قوام الأخرى، ولا واحدة منها متقومة بالأخرى... ولذا يكون الفصل محصلاً للجنس، لا مقوماً له. ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة العرض العام الى الشئ، ونسبة الفصل الى الجنس كنسبة الخاصة اليه. فالجنس فى وجوده [الخارجى] يحتاج الى الفصل، لا فى مهيته، كما أن النوع أيضاً فى وجوده يحتاج الى العوارض المشخصة...

لكن يتمايزان فى كون الجنس بحسب وجوده الذهنى أيضاً محتاج الى الفصل. فكما لا يوجد فى الخارج بلا وجود الفصل، لا يتصور فى الذهن بلا تصور الفصل، وذلك لكون وجوده وجود الفصل. وهذا ما قالوا من أن وجوده فى الحقيقة وجودات هى وجودات الفصول. وهذا بخلاف النوع، فإنه فى وجوده الذهنى لا يحتاج الى عوارض مشخصة، بل يتصور بما هو هو. هذا معنى كون الجنس غير متحصل والفصل متحصل.

ومما ذكرنا ظهر أن الحيوان المتصور بنفسه منفرداً عن فصل من الفصول ليس معنى جنسياً، بل هو نوع متحصل من الأنواع. بل الحيوان الجنسى هو الذى يتصور مع فصل من ناطق أو صاهل أو غيرهما. (آملى ٣٠٤)

وقد تكون متحصلة فى ذاتها ٢/١٣٢

وهى النوع. ربما يقال: إنه. كما ان الجنس مبهم، لكونه مقولاً على اشياء مختلفة الحقائق. كذلك النوع، لكونه مقولاً على اشخاص مختلفة الهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير متحصل والنوع متحصلاً؟ والجواب ان العبرة فى التحصيل والابهام، بالاشارة العقلية. فالنوع متحصل، لأنه مهية تامة فى العقل بلا اعراضه وضمائمه. لم يبق له تحصيل منظر، إلا باعتبار الوجودات الخارجية والاشارة الحسية. وهذا بانضمام الاعراض الخاصة. بخلاف الجنس. فان وجوده مضمن فى وجود النوع، حتى فى وجوده العقلى. وليس مشار اليه للعقل، إلا بنحو الاستهلاك فى وجود النوع مطلقاً. وهذا اظهر فى اجناس البسائط الخارجية، كالكم والكيف وغيرهما، اذ فى المركبات الخارجية، تؤخذ اجناسها

وفصولها مواداً وصوراً، فيختلط لحاظ ماديتها في جنسيتها. واذا اخذ العقل جنس البسائط فقط، فهو حكمه بما هو مفهوم، او بما هو مادة عقلية. لا بما هو جنس. وههنا وجه آخر، وهوان النوع متحصل مجرداً عن العوارض المادية، من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها، في عالم العقول، في نشأة الابداع، اذ لهذا الموجودات الطبيعية، ارباب ذات عناية بها، باذن الله تعالى، بخلاف الجنس، اذ وجوده هناك ايضاً. بنحو الانغمار في النوع الجبروتى. (سبزوارى ٨٠-٨١)

غير متحصلة باعتبار انضيااف امور اليها ٢/١٣٢

أى غير تامة، محتاجة اليها في نحو من التحصل غير التقوم، كالتمييز والتشخص. فهذه الأمور لا تفيد اختلافاً في الماهية، بل في العدد، كالإنسان الأبيض والإنسان الأسود، وهذا الإنسان وذاك الإنسان. (هيدجى ١٧٥-١٧٦)

من ثانٍ مقسم ٤/١٣٢

أى اللا بشرط المقسمى الذى هو المقسم لللا بشرط القسمى وبشرط شئ وبشرط لا. والفرق بين القسمى والمقسمى: ان الماهية في القسمى مقيد باللا بشرطية، وفي المقسمى غير مقيدة بها. (آملى ٣٠٥)

وهو اى الثانى بكلى طبيعى وصف ٦-٥/١٣٢

إن المحصل من كلمات جملة الأساطين: كالشيخ والمحقق الطوسى، هو أن اللا بشرط القسمى هو الكلى الطبيعى، وأنه موجود في الخارج.

وقد أورد عليهم المصنف بأنه غير موجود في الخارج لأنه مقيد باللا بشرطية، والمقيد بما هو مقيد لاموطن له الا في العقل، مع أن الكلى الطبيعى موجود في الخارج. فهو حينئذ اللا بشرط المقسمى غير المقيد بشئ حتى بقيد اللا بشرطية.

وما أفاده منظور فيه لأن المقيد باعتبار بشرط الشئ أيضاً مقيد، فيلزم أن لا يكون موجوداً في الخارج. (آملى ٣٠٥)

وكونه من كون ٧/١٣٢

يعني أنه موجود في الخارج لكون قسميه موجودين فيه. (هيدجى ١٧٦)
لاينفى عدم استقامة هذا الاستدلال بناء على ما حققناه... من أن الكلى الطبيعية
هو اللابشرط القسمى، لا المقسمى.

فالصواب أن يقال إن وجود الطبيعى يستكشف من وجود أفرادهِ ، لأنه القدر
المشترك بينها. والقدر المشترك بين الأفراد الموجودة موجودة لاحالة. (آملی ٣٠٩-٣١٠)

اعنى المهية بشرط شيء ٧/١٣٢-٨

وقد تقرّر انّ ما صحّ على الفرد ، صحّ على الطبيعة ، بل هنا صحة واحدة.

(سبزواری ٨١)

من انه جزء للشخص ١١/١٣٢-١٢

ممنوع ، اذ ليس جزء في الخارج. كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعتبر
في الطبيعى مطلقا تهافت ؟ وانما قلنا «اولى» الى الصواب، اذ يمكن حمله على الجزء التحليلي
كما سيأتى، فان مفهوم النوع جزء مهية الشخص. فان مهيته، بما هو شخص مفهوم النوع،
مع العوارض المشخصة، ومفهوى الجنس والفصل، جزءا حدّ النوع. واما الوجود، فوجود
الجميع واحد وجعلها واحد. (سبزواری ٨١)

ليس المراد من الاستدلال بكون الكلى الطبيعية جزءاً من الشخص الموجود على
كونه موجوداً، أنه جزء خارجي له ، وأنه موجود بوجود على حدة، وراء وجود الشخص،
كما هو شأن الأجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها ، حتى يلزم المفاصد المذكورة في
المفصلات. بل المراد أنه جزء عقلي له. والمراد من الجزء العقلي للذات الموجود في الخارج
هو أن العقل يحلّل تلك الذات اليه. وكل ما يحلله العقل ذات الموجود اليه، يجب كونه
موجوداً بوجود تلك الذات .

فظهر بطلان ما قاله الشريف من أنه إن أريد به أن الحيوان، مثلاً، جزء له في الخارج
فهو ممنوع، بل هو أول المسألة. وإن أريد أنه جزء في العقل، فهو مسلم، لكن الأجزاء العقلية

للموجودات لا يجب أن تكون موجودة فى الخارج.

وكذا ما ذكره أيضاً أن من قال بوجود الطبائع فى الأعيان، إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية، مثلاً، بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص فى أمكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة، لأن كل موجود خارجى يجب أن يكون متعيناً ممتازاً فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه. وإن أراد أن فى الخارج موجوداً اذا تصوّر وجُرد عن مشخصاته، حصل منه فى العقل صورة كلية. فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود فى الخارج إلا الأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها، فلا نزاع إلا فى العبارة. انتهى.

وقد عرفت أن النزاع معنوى. والصورة المجردة المنتزعة من الشخص ماهية له وموجودة فى الخارج بوجوده، اذ فرق بين أنه موجود بعين وجود أشخاصه وأنه موجود بمعنى وجود أشخاصه. (هيدجى ١٧٦-١٧٨)

ولما ذكرنا ان الطبيعى ١٤/١٣٢

تمهيد لدفع توهم المنافات بين كون المهية موجودة فى الخارج وماسبق من اعتباريتها وعدم تحققها. (هيدجى ١٧٨)

الوجود واسطة فى العروض ١٤/١٣٢-١٥

الواسطة فى العروض هى ما كانت معروضاً للعرض حقيقياً. ولمكان علاقتها مع ذى الواسطة يسند عرضها الى ذى الواسطة. فيكون اسناد عرضها اليه مجازياً لا حقيقياً. (آملى ٣١٠)

لا واسطة فى الثبوت ١٥/١٣٢

قد يقال: واسطة فى الثبوت، اى لا واسطة فى الاثبات. وقد يقال: واسطة فى الثبوت، أى لافى العروض. وهى المرادة ههنا. وهى التى قد لا يتصف بما فيه الواسطة، مع اتصاف ذى الواسطة به، فى الحقيقة، مطلقاً، كما سيأتى فى اول الربوبيات. (سبزوارى ٨١)

فان الشخص هو الوجود ١٦/١٣٢

والعوارض المسماة بالمشخصات عندهم أمارات له وكواشف عنه، لا أنها مشخصات حقيقية. (هيدجى ١٧٥)

ثانياً وبالعرض ١٧/١٣٢

أى بضرب من المجاز. (هيدجى ١٧٦)

لما ذكرنا ١٨/١٣٢

توقيتية ، جوابه بعد عدة سطور قوله «أشرنا الى أن الوساطة». (هيدجى ١٧٦)

بشيء بالعرض ١٩/١٣٢

أى بالمجاز لعلاقة. (سبزوارى ٨١)

صحة السلب ٢٠/١٣٢

أى سلب ما فيه الوساطة عن ذى الوساطة. (سبزوارى ٨١-٨٢)

وهو ما اذا كانت الوساطة ممتازة عن ذىها بحسب الوجود والاشارة الحسية. وذلك كالسفينة وجالسها ، حيث إن كلاً منهما موجود بوجود على حدة. ويمتاز عن الآخر فى الاشارة الحسية. (آملى ٣١٠)

وفى بعضها خفية ٢٠/١٣٢

وهو ما كانت الوساطة فيه غير ممتازة عن ذىها فى الاشارة الحسية ، مع امتيازها عنه فى الوجود، كالبياض والجسم ، فان وجود البياض مغاير لوجود الجسم ، لكن الاشارة اليه بعين الاشارة الى الجسم. (آملى ٣١٠)

وفى بعضها اخفى ٢١/١٣٢

بحيث يترأى الاتصاف بما فيه بالحقيقة. وهذا الظهور والخفاء وشده ، تدور مدار شدة الارتباط . بحيث يصير كالاتحاد اللامتحصل مع المتحصل. (سبزوارى ٨٢)

وهو ما اذا كانت الوساطة متحدة الوجود مع ذىها وفى الاشارة الحسية معاً. وهذا على قسمين :

(١) أحدهما ما اذا كان مهيتان لإحدهما تحصيل والأخرى غير متحصلة، فاتحدتا وجوداً. فاتحداهما وجوداً مستلزم لاتحداهما فى الاشارة الحسية بطريق أولى. وذلك كالجنس والفصل، بناء على أن يكون الفصل مهية فى قبال مهية الجنس.

(٢) وثانيهما ما اذا كانت الواسطة هى وجود ذى الواسطة . وهذا هو اخفى من الأخفى المتقدم. (آملى ٣١٠)

لامرتبة له فى التحقق ٢٣/١٣٢

أى فى التحقق مطلقاً، خارجاً وذهناً، كما مرّ بيانه... من احتياج الجنس فى كلا الوجودين الى الفصل، بخلاف النوع، فانه محتاج فى الوجود الخارجى الى الخصوصية. (آملى ٣١١)

ولا سيما فى البسائط ١/١٣٣

الخارجية كالأعراض لانهما فيها متحدان فى الخارج، بخلاف المركبات الخارجية، فانهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجتين لكل منهما وجود على حدة. فربما يختلط عليك لحاظ مادية أجناسها ولحاظ جنسيتها. (هيدجى ١٧٦)

من هذا القبيل ٢/١٣٣

أى من قبيل الواسطة فى العروض فى الجنس وفصله، حيث ان الواسطة فيه أخفى، اذ لها أقسام ذكرها فى المنطق عند بحثه عن الكلى الطبيعى. (هيدجى ١٧٦)

بالنظر الدقيق البرهانى ٣-٢/١٣٣

فصحّة سلب الوجود عن الكلى الطبيعى، ضعيفة. وثبوت الوجود له، كاد ان يكون بالحقيقة. فالكلّى الطبيعى موجود بحكم العقل الفكرى، وهذا حقيقة عقلية، مجاز عرفانى. وبهذا يمكن التوفيق بين قولى المثبت والنافى. فان الطبيعى موجود بواسطة فى العروض، وغير موجود، لصحّة سلب الوجود، وان كانت هذه الصحّة اخفى، واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق. (سبزوارى ٨٢)

لأنّ فناء المهيّة في الوجود ٤/١٣٣

ما اشبه هذا بقول العرفاء: اذا جاوز الشئ حدّه، انعكس ضدّه، فلو كان للمهيّة التي هي الكلي الطبيعي تقرّر حقيقى بذاتها، كضميمة للوجود الذى هو التشخيص الحقيقى، كان هو تحققها، لكنّه باطل. فالتحقق الذى للوجود بالذات، يكون تحقّقاً لها بالعرض، لأنّ حكم النفس فيه، ينسحب على الفانى. ولذا يقال: اتحادهما اتحاد اللامتحصّل والمتحصّل واتحاد المبهم والمعين. وبالجملّة، هذا سبيل القصة في القول بوجود الكلي الطبيعي. ومنهم من افترط فقال بوجوده بالذات. وهم القائلون باصالة المهيّة. ومنهم من فرط فيه ونفاه مطلقاً. ومنهم من قال بوجوده بالعرض. لكن لا على الوجه اللطيف الذى قلنا في معنى ما بالعرض. بل كاتصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضيّة. ومنهم من قال ان وجود الكلي الطبيعي وهو وجود ربّ النوع. ومنهم من يقول بوجوده كما ظنّه الهمداني. والكل مزيفة. (سبزواری ٨٢)

اشد من فناء الجنس في فصله ٤/١٣٣-٥

وجه أشدية فناء المهيّة في الوجود... أن المهيّة تحتاج الى الوجود في التحقق لأنّ الوجود عبارة عن كونها وتحققها. بخلاف الجنس فإنه محتاج الى الفصل في التحصيل، بمعنى أنه لا يوجد بدون وجود الفصل، بناء على المعروف.

وأما على التحقيق، فالفصل ليس إلا وجود الجنس. فيتخلف الفصل والجنس مع المهيّة والوجود في التعبير فقط. (آملی ٣١١)

التي عرضها الكلية في الذهن ٧/١٣٣-٨

لأن الكلية من المعقولات الثانية المنطقية التي ظرف عروضها واتّصاف المعروض بها كلاهما في الذهن، اذ المهيّة في الخارج جزئى، لأن الشئ ما لم يتشخص، لم يوجد في الخارج. (آملی ٣١١-٣١٢)

هي لا كلية ولا جزئية ٨/١٣٣-٩

واطلاق «الكلي» عليها إنما هو بالمجاز. لكونها معروضة للكلية بالقوة. وانما قيّد

بالطبيعي، أى المنسوب الى الطبيعة التى هى بازاء العقل، أعنى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

مثل ما يقال ١٠/١٣٣

أى فى الاستدلال بوجوده فى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

جزء الفرد الموجود ١١/١٣٣

وجزاء الموجود موجود. (هيدجى ١٧٦)

الجزء التعملى ١١/١٣٣

لا الخارجى، لأن العقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض. وكل واحد من العارضية والمعروضية إنما هو بحسب العقل، دون الخارج. فالمراد من الجزء هو جزء حده، من حيث هو تشخص، اعنى مفهوم الشخص. وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد؟ والطبيعة لا بشرط، ليست بجزء حقيقة، إنما هو بشرط لا. (هيدجى ١٧٦)

ليس الطبيعى ١٥/١٣٣

أى ليست نسبة المعنى الطبيعى الى جزئياته نسبة اب وأحد الى أولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بأن يكون الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين. فإن الواحد العددى لا يتصور كونه فى أمكنة كثيرة. ولو كانت الانسانية أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد، لزم كونه عالماً جاهلاً، أبيض أسود، متحركاً ساكناً، الى غير ذلك من المتقابلات.

بل كنسبة آباء الى أبناء، أى لكل واحد من آحاد الانسان مثلاً انسانية أخرى هى بالعدد غير ما للآخر. وأما المشترك، فهو فى الذهن، لا غير. (هيدجى ١٧٦-١٧٧)

كما حققنا اتحادهم مع الأفراد ١٨/١٣٣

فوجوده وجودات بالحقيقة. (هيدجى ١٧٧)

لا بشرط ٢/١٣٤

بمعنى الثانى، أى المقسمى. (هيدجى ١٧٧)

بحتمل أن يكون خبراً ۲/۱۳۴

قوله «حملاً» (۱) إما خبر لقوله «جنس وفصل»؛ فيصير المصراع كلاماً تاماً، هكذا: الجنس والفصل، إذا أخذنا لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر. وكذا المصراع الثاني يصير كلاماً تاماً، هكذا: المادة والصورة، إذا أخذنا بشرط لا، لا يحمل أحدهما على الآخر. هذا، ولكن المعنى حينئذ لا يخلو عن التعسف ضرورة أن الجنس والفصل ليس لهما حالان - وهما أحدهما لا بشرط وبشرط لا - حتى يقال عند أخذهما لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر. وكذا المادة والصورة. بل الجنس والفصل دائماً مأخوذان لا بشرط، والمادة والصورة دائماً تكونان بشرط لا. فاعتبار اللابشرطي من مقومات مفهومي الجنس والفصل. كاعتبار البشرط الثلاثية في مفهومي المادة والصورة.

و (۲) إما صفة لقوله «جنس وفصل»، والخبر قوله «فمدة وصورة...». تقدير الكلام حينئذ: الجنس والفصل المأخوذان لا بشرط المتصفان بصحة حمل أحدهما على آخرهما نفس المادة والصورة المأخوذتان بشرط لا، ومتحدان معهما. والتفاوت بينهما بنحو لا بشرط وبشرط لا. (آملی ۳۱۳-۳۱۴)

بشرط لا ۳/۱۳۴

بالمعنى الثانى من معنیه: بأن يلاحظ وحده، من حيث إنه جزء للمجموع الحاصل منه وما يقارنه. (هیدجی ۱۷۷)

متحد ذاتا ۵/۱۳۴

ای المادّة متّحدة مع الجنس الطبیعی ذاتا، ومختلف معه باعتباری بشرط لا ولا بشرط. وكذا الصورة مع الفصل الطبیعی. (سبزواری ۸۲)

على ما هو المشهور من أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجي.

وزعم صاحب المحاكمات. وتبعه الشريف. أن هذا المشهور باطل، لما ذكر في المطولات كالمشارك مع جوابه.

اعلم أن المادة والصورة يقعان بالاشتراك على جزئى الجسم وعلى الجنس والفصل
المأخوذين بشرط التجرد. فجميع أنواع الأعراض تكون مركبة من مادة وصورة. (هيدجى ١٧٧-١٧٨)

فى الجسم ٥/١٣٤

وهو جوهر ممتدّ فى الجهات. (هيدجى ١٧٨)

أى المادة والصورة ٥/١٣٤

المادة هى الهيولى الأولى . والصورة هى الجسمية والاتصال . فيؤخذ الجوهرية من
الهيولى والإمتداد من الصورة الجسمية. (هيدجى ١٧٨)
ان الجسم المركّب من المادة والصورة يكون جزئاه ، أعنى المادة والصورة ،
متقدمين عليه بحسب الوجود الخارجى والذهنى معاً بالتقدم بالطبع... ولازم ذلك هو أن
يكون تصوّر الجسم بتصوّر أجزائه منضمّاً بحيث يتحقق من انضمامهما الجسم فى الذهن كما
يتحقق من انضمامهما فى الخارج. فيكون رتبة تحقق المادة والصورة فى الذهن متقدماً على
حصول الجسم فيه. ثم عند حصول الجسم فى الذهن ، ينحلّ عقلاً الى شئ هو الجنس وشئ
آخر هو الفصل. فيكون حصول الجنس والفصل فى الذهن متأخراً عن حصول الجسم فيه،
كما كان حصول الجسم فيه متأخراً عن حصول المادة والصورة فيه.

فأول ما يحصل فى الذهن هو المادة والصورة، ثم يحصل منهما الجسم ، ثم يحصل
بعد حصول الجسم الجنس والفصل. لكن الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة.
(آمل ٣١٤)

وتان فى أعراضه أى اعراض الجسم عقليتان ٧-٦/١٣٤

الأعراض... ليست لها أجزاء خارجية حتى تتحقق أجزائها أولاً ، ثم تتحقق
الأعراض. بل أول ما يحصل منها فى الذهن هو نفس مابهايتها البسيطة فى الخارج. ثم تنحلّ
عقلاً الى الجنس والفصل . ثم فى الرتبة اللاحقة عن التحليل العقلى ، يعتبر ما انحلت
الأعراض اليه تارة على نحو اللا بشرطية ، فيسمى بالجنس والفصل، وأخرى بنحو بشرط

لائية، فيسمى بالمادة والصورة العقليتين.

وليس الجنس والفصل فى الأعراض مأخوذين من المادة والصورة، بل هما أعنى الجنس والفصل والمادة والصورة متحدان بحسب الرتبة، ليس بينهما سبق ولحق. وإنما التفاوت بالاعتبار المحض. (آملى ٣١٥)

فانتهما فيها ٧/١٣٤

قد يقال لها مادة وصورة تبعيتين، اى بتبعيته موضوعاتها. (سبزوارى ٨٢)

اى متحدان ١٠/١٣٤

فالاثنين المفهومة من لفظ «سيان» باعتبار مفهومهما. واما وجودهما، فواحد. والقرينة ان ما به الاشتراك لا يساوى ابداً ما به الامتياز. (سبزوارى ٨٢-٨٣)

وليس فصلان ١٢/١٣٤

فان الجنس لما تحصل بأحدهما، لكان النوع متحققاً به، فلا يكون الآخر فصلاً له. (هيدجى ١٧٨)

ولا جنسان ١٢/١٣٤

فلو كان لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة، لكان لكل واحد منهما فصل محصل يتحصل به كل منهما نوعاً على حدة. فيكونا ماهيتين، لاما هية واحدة. ولو كان الفصل الواحد محصلاً لكل منهما، لكان النوع محققاً بأحدهما، فلا يكون الآخر جنساً له. (هيدجى ١٧٨)

والفصل منطقي ١٨/١٣٤

هذا الاصطلاح فى الفصل المنطقي، غير ما هو المشهور فى المنطق، لان ذلك نفس الفصل والفصلية. والمراد بـ«المنطقي» هنا ما يوضع فى حدة الشئ، وهو ما يعرضه الفصل المنطقي بذلك المعنى، فيسمى المعروض باسم العارض اللازم. (سبزوارى ٨٣)

والمراد به هنا ما فى مقابل الحقيقى مطلقاً، لا ما يقال فى مقابل الطبيعى والعقلى، اذ هو على اصطلاح المنطق كما اشار اليه فى الحاشية. (هيدجى ١٧٨)

} الفصل
 حقيقي
 منطقي
 منطقي مشهورى
 منطقي غير مشهورى

المنطقي المشهورى هو مفهوم الفصل . وقد قالوا ان مفهوم الفصل فصل منطقي ،
 ومعرضه فصل طبيعي ، والمجموع عقلي .
 والمراد بمفهوم الفصل : المعرف بالكلى المقول في جواب أى شئ هو في جوهره .
 والمراد بمعرضه هو المهية التي تعرضه الفصلية حين ما تقول : «الناطق فصل» أى كلى يقال
 في جواب السؤال عن الانسان بأنه أى شئ هو في جوهره .
 والمنطقي غير المشهورى هو لازم الفصل الحقيقي كالحساس للحيوان والناطق للانسان ،
 فان الناطق ليس فصلاً حقيقياً . (آملى ٣١٧)

كالناطق أو النطق ١٨/١٣٤

التعبير بالناطق او النطق على سبيل التردد لمكان عدم الفرق بينهما بناء على ما هو
 التحقيق من أن الفرق بين المشتق وبين مبدئه بالاعتبار . (آملى ٣١٨)

كان كيفاً ١٩/١٣٤

كما هو المشهور : أو اضافة كما قال الفخر الرازى . (هيدجى ١٧٨)

لاسيما الفصول ١/١٣٥

إشارة الى مقاله السيد الشريف من أن مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق ، مثلاً ،
 وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل . ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ ، فقلبت
 مادة الامكان الخاص ضرورية . فإن الشئ الذى له الضحك هو الانسان ، وثبوت الشئ
 لنفسه ضرورى .

وقال المصنف في بعض تاليفه : وايضاً لزم دخول النوع في الفصل .
 وقال أيضاً : إنا نعلم بديهية أن ليس في توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف

أصلاً. لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص. والحال أنه لو اعتبر الشيء فيه، فيلزم التكرار.
(هیدجی ١٧٩)

خصوصية الفصول بين المشتقات في أن تكون بسيطة لمكان كونها مورد دليل
البساطة الذي أقامه المحقق الشريف. وهو انه لو كان المشتق المأخوذ فصلاً مركباً، لزم إما
دخول العرض العام في الفصل، أو قلب مادة الامكان الخاص بالضرورة.
ومن المعلوم أن هذا الدليل، لو تم، لدلّ على بساطة المشتق فيما أخذ فصلاً لا
مطلقاً. (آملی ٣١٨)

اشتقاقی ٢/١٣٥

يقال في عرفهم إن الناطق والحساس مشتقان من الصورة الانسانية والحيوانية، أي
من الجوهر الناطق والجوهر الحساس.

ومرادهم بالمشتق العنوان الحاكي، وبالمشتق منه المعنون المحكى عنه؛ لا ما هو المصطلح
عند أهل العربية. فكل مفهوم مأخوذ من معنى ومنتزع منه، فهو مشتق منه، كالفصاحك
مثلاً بالقياس الى الانسان، يقال إنه مشتق منه. (هیدجی ١٧٩)

اقتحام ذی ٤/١٣٥

ان اللفظ بما له من المفهوم اذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع
للحدث بشرط لا، ففي حمله لا بد من تحوله الى المعنى القابل للحمل. وهو بأحد نحوين: إما
بتأديته بصورة المشتق مثل ضارب، وإما بتصديره بكلمة «ذو»، مثل «زيد ذو ضرب». .
وحمل «ذو ضرب» عليه حمل هو هو، اذ كلمة «ذو ضرب» لا يحتاج في حملها على الانسان
الى اقتحام كلمة «ذو» مرة أخرى.

فالنفس الناطقة بنفسها لا يحمل على الانسان، لانها موضوعة للمعنى المعتبر بشرط
لا الذي هو بهذا المعنى الصورة، وهي لا تحمل على المركب منها ومن المادة، لأن اعتبار بشرط
لامناف للحمل. (آملی ٣١٨-٣١٩)

والآل نفس النفس الماخوذة لابشرط ٥/١٣٥

هذا احد المواضع التي قلنا انا نستعمل كثيرا ما اللابشرط وغيره في الحقائق ايضاً. فاخذ النفس لابشرط ، في الطرف النازل ، ليصح لها نحو اتحاد مع القوى البدنية ؛ بل مع البدن ، بما هو بدنها. وفي الطرف الصاعد ؛ لتشمل العقل بالفعل . بل الفعال الى الفناء في الحق المتعال ، كما عرف القدماء الانسان بانه حيوان ناطق مائت . واذا اخذت بشرط لا ، بالنسبة الى البدن ، فهي صورة للبدن . والبدن مادة النفس . والصورة علة للمادة . والاخذ لابشرط فيها ملاحظة ما به الاشتراك في الوجودات المراتب . والاخذ بشرط لمحافظة ما به الامتياز فيها . أو الاول توحيد الكثير ، والثاني تكثير الواحد . (سبزوارى ٨٣)

على الابهام ٢/١٣٦

أى على نحو الإطلاق والعموم ، لا التعيين والخصوص ، كما سيدكره . (هيدجى ١٨٠) أى المعتبر من باقى المقومات معتبر على نحو القدر المشترك بين الخصوصيات ، لا الخصوصيات نفسها . فالجسمية المعتبرة فى الانسان ، مثلاً ، ليست بخصوصية الطبيعة العنصرية أو المثالية ، بل الأعم منها . (آملى ٣١٩)

وذوقوام من الانواع من معان ٢/١٣٦

كلمة «من» الاولى بيان «ذو» والثانية صلة «قوام» ، أى مامن الانواع ذوتقوم من المعانى . (سبزوارى ٨٣)

قال الشيخ ٥/١٣٦

عبارة الشيخ على ما نقله فى الشوارق هكذا: «وصورته ، أى صورة الجسم ، هى ماهيته التى بها هو ماهو . ومادته هى المعنى الحامل لماهيته...»

والسرّ فى ذلك أن المادة هى ما به الشئ بالقوة . ولا شك أن قوة الشئ ليست هى الشئ . وأما الصورة هى ما به الشئ بالفعل . وفعلية الشئ هى الشئ . (هيدجى ١٨٠)

لانّ ذا الفصل ٥/١٣٦

بل كلّ تالٍ فيه جميع كمالات المتلوّ مع شئ زائد، لانّ التغيّرات الطوليّة فى الصعود

استكمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة ، لا الخلع ثمّ اللبس ، كما فى الانقلابات، فى السلسلة العرضية. فينتهى الاستكمال الى تمامية الفصل الاخير ، وهو جامع ، بنحو التّف والرتق ، جميع الكمالات التى كانت فيما دونه ، بنحو النشر والفتق ، ويقوى على جميع ما يقوى القوى الاخرى عليه ، لانه تمامها. والتام يجمع فعليّات الناقص ، ويفعل فعله. (سبزوارى ٨٣)

عينا ١٠/١٣٦

ماض مبنى للفاعل من التعيين. أى فهو معين النوع ومشخصه ومقوم سائر معانيه، وإن تبدلت. (هيدجى ١٨١)

فهى أى كلّ واحد ١١/١٣٦

هذا متفرّع على التبدّل. (سبزوارى ٨٣)

وقس عليه الباقي ١٤/١٣٦

فن الحسّاسية اعم من الاحساس بالمشاعر ، ومن العلم الحضورى بالمحسوسات ، كما ان بصيرية الحق تعالى وسميعيته ، وبالجملة مدركيته ، هى علمه الحضورى بالمبصرات ، وغيرها بنحو اشدّ واتمّ. من حضورها لدى المشاعر ، ومحركيته اعم من التحريك بالقوة المنبثّة العاملة ، ومن التحريك بالقدرة الروحية. (سبزوارى ٨٣ - ٨٤)

الخاص من كلّ واحد ١٤/١٣٦

بأن يؤخذ مثلاً فى حدّ نوع الانسان الجوهر المادى أو الجسم الطبيعى. وقد علمت أن هذه الخصوصية غير معتبرة فى حقيقة المحدود ، زائدة عليها. (هيدجى ١٨١)

زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦

فإن كينونة القوس قطعةً من الدائرة لا تكون مأخوذة فى مهيته حتى اذا لم تكن قطعة من الدائرة لم تكن قوساً. بل هو ما يحيط به خط مستدير ينتهى طرفاه بنقطتين بحيث نحصل من امتداد طرفيه أو أحدهما الدائرة من غير فرق بين أن تكون قطعة من الدائرة أم لا.

(آملى ٣١٩)

مثالاً ومعنويًا ١٨/١٣٦

متعلقان بـ«الجسم» و«النمو»، على سبيل اللف والنشر. والمقصود دفع ان يقال: الذاتى لا يختلف ولا يتخلف؛ بانّ الذاتى هو القدر المشترك من تلك المبهات المذكورة. (سبزوارى ٨٤)

هل وحدت ماهيتها ٦-٥/١٣٧

بأن تكون فى العين واحدة ماهيةً ووجوداً، أى شيئاً واحداً بسيطاً، ذاتاً ووجوداً، لاتعدّد فيه فى حدّ ذاته ووجوده، ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه المفاهيم المتغيرة والصور المختلفة. (هيدجى ١٨٢-١٨٣)

رفع وجود ٨/١٣٧

فيه أن تعويض التنوين عن المضاف اليه لا يطرد فى كل موضع. فلو قال: «ثم على الثانى فيما اتحدا وجودها فى العين أو تعددا» سلس النظم وسلم عن مخالفة ماهو أكثر إلّا أن فيه وضع المظهر موضع المضمّر، وهو عند الضرورة مغتفر. (هيدجى ١٨٣)

او وجودها كذاتها ٩/١٣٧

هو المختار لدى الشيخ المتأله الاشرافى. واستدلّ عليه بأنه لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال فصله. لكن الثانى باطل، اذ الشجر، اذا قطع، والحيوان، اذا مات، فإنه بقى جنسهما مع زوال النموّ والحس. (هيدجى ١٨٣)

فهذه اقوال ثلاثة ١٠/١٣٧

الاول انها فى العين واحدة مهية. ومعلوم ان المهية الواحدة لا يكون لها آلا وجود واحد. والثانى، انها فى العين متكثرة مهية. كما فى الذهن متحدة وجوداً. والثالث، انها متكثرة مهية ووجوداً.

وتزييفها فى الكتب مسطور. والصواب قول رابع، وهو ان مهية الاجزاء العقلية غير متحققة فى العين، لا بنحو الوحدة، ولا بنحو الكثرة، كما اشرنا اليه بقولنا: «بل باعتبارات له تلك الصور». وهو مقتضى اصالة الوجود، واعتبارية المهية. ففى الخارج ليس الا نحو

وجود، ينتزع منه العقل لاجل التنبيه بمشاركات اقل او اكثر مفاهيم خاصة وعامة واعمّ فاذا حصل زيد في العقل، بمعونة الحس، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له استعداد حصول الانسان. واذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. واذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامي. وهكذا، وليست متحققة في العين الا بالعرض. وهذا مذهب صدر المتألهين، قدس سره، واليه ناظر ما ارتضاه من الفصول الحقيقية انحاء الوجودات. والا، فالفصل احد المهيئات والكلّيات الخمس. وانما خصّه بالفصل، لان الجنس مهية ناقصة مهمة، تحصله بالفصل، وشيئية الشيء، بالصورة التي هي ماخذ الفصل، بل عينه. (سبزواری ٨٤)

متعددة في العين ١١/١٣٧

يعني أن كل واحد واحد منها موجود في الخارج وليس بمنتف فيه. فاذا وجد فرد من الانسان، مثلاً، في الخارج، صدق أن في الخارج انساناً وحيواناً وجسماً وجوهرأونامياً وحساساً وناطقاً وضاحكاً وكاتباً، وإن لم يكن لكل واحد وجود على حدة. فإن الوجود الواحد يكفي في تحقق الماهيات المتعددة المختلفة في صدق أن كل واحد منها في الخارج موجود. (هیدجی ١٨٣-١٨٤)

وأما اذا نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات ١٣/١٣٧-١٤

هذا هو القول الرابع الذي هو مختار صدر المتألهين، وهو أن مهية الأجزاء العقلية غير متحققة في الخارج رأساً. فلا تكون مهية حتى يبحث عن وحدتها وتعددتها. بل التحقق للوجود، بناء على أصالته. (آملی ٣٢١)

كذلك نقول نحن ١٩/١٣٧

في جوابك إن قلت علينا ما قالوا عليهم. والفرق بين هذا القول والقول الأول ظاهر، كما أشار اليه في الحاشية، فصار قولاً رابعاً. وهو نحو من الوجود بسيط، كما قال في الأسفار. فالموجود في الخارج هو الوجود، لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة، ومن عوارضه أيضاً كذلك.

ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج. فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات. وما يحصل لا من حيث ذاته بل لأجل جهة أخرى يسمى بالعرضيات. فالذاتي موجود بالذات ، أي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً ، والعرضي موجود بالعرض ، أي متحد معه اتحاداً عرضياً. وليس هذا نفيّاً للكلّي الطبيعي كما يظنّ ، بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتياً ، بمعنى ان ما هو الوجود الحقيقي متحد معه في الخارج ، لا أن ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع. (هيدجي ١٨٤)

وأما القول الثالث فسخيف ٣/١٣٨-٤

القول الثالث هو القول بتعدد الأجزاء في الخارج مهيةً ووجوداً. وهو مختار شيخ الإشراق. واستدل له بأنّه ، لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً ، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل ، مع أنه يبقى بعد زوال فصله. فإن الشجر، اذا قطع، والحيوان، اذا مات يبقى جنسهما، وهو الجسم ، مع زوال الفصل ، وهو النموّ والحسّ.

ووجه سخافته هو استحالة تحقق الحمل بينهما حينئذ ، لامتناع حمل الموجودات المتباينة بعضها على بعض، اذ المصحح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع... والاتحاد بحسب الوجود معتبر في الحمل مطلقاً، سواء كان أولياً أو شائعاً صناعياً. (آملی ٣٢١-٣٢٢)

يعني العقل في التصديق بثبوتها ٢/١٣٩

إن الجزء ، لمكان تقدمه على الكل بحسب الوجود الخارجی والذهني ، يستغنى عن السبب المستقل المغاير لسبب الكل. فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بالكل ، ولا يفتقر في تحقّقه الى جعل آخر وراء جعل الكل...

وهذا الغنى عن السبب يعتبر تارة في الجزء ، بحسب الوجود الذهني ، وأخرى فيه بحسب الوجود الخارجی. فإن اعتبر فيه بحسب الوجود الذهني ، بأن يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للمهية مستغنياً عن الوسط ، سمى الجزء «بيّن الثبوت». وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجی ، سمى الجزء «غنياً عن السبب». (آملی ٣٢٢-٣٢٣)

وعن سببية على حدة ٥/١٣٩

بأن يكون سبب الماهية سبباً له أيضاً على حدة. (هيدجى ١٨٤)

بأن يكون لسبب المهيّة سببیتان: سببية بالنسبة الى المهيّة نفسها ، وسببية بالنسبة الى جزئها. (آملی ٣٢٣)

حتى يفيد مع ذكر ٧/١٣٩

اذ كيف لا يكون الاجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكلّ مسبوق بتصورها؟ بل تصور المجموع ليس، ألا تصوّر هذا وذاك. فيلزمه التصديق بثبوتها للكل. ولولاه، فمعلوم انه لم يتصور المهيّة الا بوجه ما. وايضاً، لو لم يستغن عن الواسطة في الثبوت، لزم الجعل التركيبي في الذاتيات. وهو باطل. (سبزواری ٨٤)

كالاشكال المشهور ٩/١٣٩

قال شارح المقاصد: «اذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها، ضرورة أن جميع أجزاء الشئ نفسه. وإنما التقدم لكل منها. فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه، بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده، او مع الشرط والغاية». (هيدجى ١٨٤-١٨٥)

هو الإشكال الوارد في العلة التامة، بالمعنى المركب، على المعلول، لأن مجموع المادة والصورة اللتين من العلة التامة عين المعلول. فلا يتقدمان عليه لأنه من قبيل تقدم الشئ على نفسه، وهو مستحيل. والكل، أعني مجموع العلة التامة مشتمل على الصورة والمادة. فهو أيضاً لا يتقدم على المعلول، لمكان استحالة تقدم بعض أجزائه، أعني المادة والصورة اللتين هما عين المعلول. (آملی ٣٢٣)

كل فرد فرد ١١/١٣٩

يعنى مفاد القضية الكلية، وهو المراد بالكل الأفرادى. (هيدجى ١٨٥)

الكل مجموعاً ١٢/١٣٩

أى مجموع الأجزاء لأمع الاجتماع بمعنى مجموع المعروض والعارض، بل المعروض

فقط ، لكن من حيث هو معروض للاجتماع على أن يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً .
(هيدجى ١٨٥)

وهذا هو الكل ، وهو اعتبار مجموع الأجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعية من حيث تقييدها على أن التقييد داخلاً والقيد خارجاً .

وأخذ التقييد فيه ليس بمعنى تقييد التقييد حتى يقال بأن المقيد بالتقييد الاعتبارى اعتبارى ، بل بمعنى أخذ التقييد آلة للملاحظة القيد والمقيد كالمعنى الحرفى الذى آلة للملاحظة متعلقه . (آملى ٣٢٤)

أى الكل مجموعاً بنحو شرطية الاجتماع ١٣-١٢/١٣٩

يعنى مجموع الأجزاء مع الاجتماع العارض لها الذى هو أمر عقلى ، أى مجموع المعروض والعارض . (هيدجى ١٨٥)

وهذا لا يكون كلاً ولا جزء ، بل هو أمر اعتبارى ، لكونه مركباً من الكل والهيئة الاجتماعية التى هى اعتبارية . والمركب من المتأصل والاعتبارى اعتبارى لا محالة .
وأما أن الهيئة الاجتماعية أمر اعتبارى ، فلانه كلما يلزم من وجوده التسلسل ، فهو أمر اعتبارى . والهيئة الاجتماعية ، لو كانت موجودة ، يلزم التسلسل . فهى اعتبارى .
وأما لزوم التسلسل من وجودها فى الخارج ، فلما قرره المصنف فى الحاشية .
(آملى ٣٢٤)

الكل مجموعاً ولكن ذات المجموع ١٤/١٣٩

يعنى مجرد المعروض ، لامع العارض كالمعنى الثالث ، ولا مع الحيشية المعروضة كالمعنى الثانى ، ولا واحد واحد على نحو العام الاستغراقى كالمعنى الأول . بل نفس ذوات الأجزاء بأسرها ، حيث ان لحاظها بتمامها شئ ، ومع الحيشية المعروضة للهيئة الاجتماعية شئ ، ومع الهيئة الاجتماعية شئ ، وكل واحد واحد على سبيل الاستغراق شئ .

فالكل عبارة عن تمام الأجزاء مع الحيشية المعروضة . والجزء عبارة عن تمامها من حيث هى . فحصل الفرق بين الكل والجزء ، وأن الفرق بينهما بالإعتبار ، وأن الكل

عبارة عن اعتبار بشرط شيء، أى بشرط الهيئة الاجتماعية، والجزء عبارة عن اعتبار لا بشرط، أى لا بشرط عن الهيئة الاجتماعية. (آملی ۳۲۴-۳۲۵)

فان هيئة الاجتماع امر اعتباری ۱۸/۱۳۹

اذ : لو كانت هيئة الاجتماع في العشرة ، مثلاً ، امرأً عينيةً ، كالبياض ، كانت هي الحادية عشرة . ففرضت هيئة اجتماع الاحد عشر . والمفروض ان الهيئة الاجتماعية مطلقاً امرعيني . فيصير الاحد عشر اثني عشر . وله هيئة اخرى عينية . وهكذا . فيلزم التسلسل .
وهي هنا وجه آخر في حل اشكال تقدم العلة التامة المركبة من اجزائها المادة والصورة على المعلول . وهو ان العلة المادية والصورية معتبرتان في ناحية العلة ، لا المعلول ، اذ المعلول امر وحداني ، على ما عرفت من ان شئيتية الشيء بصورته ، وان الفصل الاخير الجامع لوجودات اجناس وفصول ، هو حقيقة النوع ، بل هو الوجود . فكيف يتحقق المادة والصورة ، بهما شئان في المعلول ، حتى يقال : هما في العلة عين ما في المعلول ، فلا تقدم ؟ كيف لا تقدم لليلة التامة ، وهي العلة الحقيقية ؟ واطلاق المركب على المعلول المستكمل بالوصول الى الغاية باعتبار قبول التحليل عند العقل الى كمالات تلك الموجودات المتعاقبة وفعلياتها . فانه جامع لها ، بنحو اللف . وهو ، بوحدته ، يوازي الكل بكثرتها . وليس فاقداً الا ما هو من باب الحدود والنقائص . (سبزواری ۸۴-۸۵)

وحدة حقيقة ۳/۱۴۰

لا اعتبارية. (آملی ۳۲۵)

تركبا من اجزاء ۳/۱۴۰ ۱

الألف في «تركبا» للإطلاق . و«تركب» صفة لقوله «في واحد» ...
ثم الكلام في هذه المسألة يقع تارة في مرحلة الثبوت ، أى ما به يتحقق المركب الحقيقي ، وأخرى في مرحلة الإثبات ، أعني ما به يحرز أنه مركب حقيقي .
أما مرحلة الثبوت . فالتركيب الحقيقي يحصل من اجتماع أمور بينها فعل وانفعال واحتياج وافتقار . بكون بعضها مؤثراً في بعض وبعضها متأثراً عن بعض ، كالمهية المركبة

من الجنس والفصل ، والجنس المركب من المادة والصورة .
أما مرحلة الإثبات ، فأمانة التركيب الحقيقي هو أن يترتب على الكل أثر مغاير للآثار
المرتبة على الأجزاء ، كالياقوت المركب من العناصر الذي أثره تفریح القلب ، وهو غير
آثار العناصر .

وأمانة التركيب الاعتباری هي أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء ،
كفتح البلد الذي هو أثر العسكر ، اذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم ؛
وهو ينحلّ الى علة أفعال ، كل واحد منها قائم بعادة من آحاد العسكر ، ومجموع هذه الأفعال
هو الفتح . (آملی ۳۲۵)

لكونها ضرورية ۶/۱۴۰

اذ من البديهيات والفطريات انه ، اذا لم يكن بين الاجزاء حاجة ، لم يكن بينها
ربط ، واذا لم يكن ربط ، لم يحصل فيها وحدة . فلم يكن تركيب حقيقي . فالمطلب ، لوضوحه
وجلالته ، لا يحتاج الى البرهان . فهذه المسألة ، مثل مسألة الوجود خير ، لم يبرهن عليها ،
لبدايتها . (سبزواری ۸۵)

معیار ۸/۱۴۰

حاصله أن معيار الوحدة الحقيقية أن يختص المتصف بها بلوازم وآثار لا تكون
عين مجموع آثار الأجزاء ولوازمها ، كياقوت واحد ، لا كعشرة يواقيت والعسكر .
(هیدجی ۱۸۵-۱۸۶)

لمجموع العناصر ۱۱/۱۴۰

كالعناصر الموضوع ، كل منها بجنب الاخرى ، من غير تصغیر اجزاء وتماس وفعل
وانفعال وكسر وانكسار بينها . (سبزواری ۸۵)

بقول السيد السناد ۳/۱۴۱

محصل ما ذهب اليه السيد ، على ما في الشوارق هو :

«أن التركيب على قسمين : أحدهما التركيب الانضمامي . وهو أن ينضم شيء الى شيء

ویکون لكل واحد منها ذات علی حدة فی المركب منها. فیکون فی المركب كثرة بالفعل، کترکب البیت من الأبواب والأخشاب واللبنات، و ترکیب البخار من الأجزاء المائية والهوائية.

الثانی التریکب الاتحادی. هو أن یصیر الشئ عین شئ آخر ومتحداً معه، ویكون لکلبها فی المركب ذات واحدة، هی عین کل واحد منها وعین المركب منها، کصیرورة زید کاتباً. وهما ذات واحدة فی الخارج. ومعنی التریکب أن العقل یقسم ذلک الواحد الی قسمین نظراً الی أن أحد الجزئین قد یكون موجوداً ولا یكون عین الآخر، ثم یصیر عینه؛ أو الی انها قد یكونان أمراً واحداً، ثم قد ینعدم ذلک الأمر الواحد من حیث إنه عین أحدهما، ویبقى من حیث إنه عین الآخر، کالجسم والنامی. فانهما أمر واحد، هو الشجر. ثم اذا قطع، انعدم من حیث إنه عین النامی، ویبقى من حیث إنه عین الجسم. و ترکیب الجسم من الهیولی والصورة من هذا القبیل». (آملی ٣٢٦)

السناد ٣/١٤١

فی القاموس: السناد بالكسر الناقة القویة. (هیدجی ١٨٦-١٨٧)

ترکیب اجزاء عینیة اتحادی ٤/١٤١-٥

فیه اشکال. لانّ حیثیة القوة تنافی حیثیة الفعلیة، کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی. فکیف یتحد المتقابلان؟ وایضاً، الاتحاد یجور بین اللامتحصل والمتحصل کالمهیة والوجود، والجنس والفصل، حیث انها اجزاء عقلیة، لا خارجیة. والهیولی موجودة عند المحققین. والموجودان لا یكونان موجوداً واحداً، وتوجیه الاتحاد ان الهیولی لما كانت قوة محضة، ولم تكن مرهونة بفعلیة، حتی یكون لها تابّ وتعصّ عن الاجتماع بفعلیة اخرى، کما فی الصور، «اذ صورة بصورة لاتقلب»، والقوة خفیفة المؤنة، جاز ان تتحد الهیولی بكل صورة وفعلیة، ولا تعصى فیها عن قبولها. وهی، وان كانت موجودة، ألا ان وجودها فی غایة الضعف، حیث انها قوة صرفة. فترکیبها مع الصورة، ترکیب اللامتحصل مع المتحصل، لانّ القوة عدم. ألا انها عدم شائی. فهذا معنی اتحادهما،

لا انّ حيثيّة القوة وحيثيّة الفعلية واحد ، لاتعاند بينهما. (سبزواری ٨٥-٨٦)
يعني : تركيب الأجزاء الخارجية اتحادی ، كالتركيب الأجزاء العقلية، أعني الجنس
والفصل ، بناء على التحقيق من تعددها مهية واتحادها وجوداً. (آملی ٣٢٥-٣٢٦)

صورة بعد العراء ٧/١٤١

وهذا هو مورد انفكاك الصورة عن المادة. وإنما قال « في عالم المثال » ، لأن الصورة
في هذا العالم لاتنفك عن الهيولى، ولاتبقى مجردة عنها، كما سيأتى في الطبيعيات. (آملی ٣٢٦)
أى وجد قبل الصورة ٨/١٤١-٩

غرضه من تفسير « كان » بـ « وجد » هو بيان أن « كان » في الشعر تامة ، لانا قصة. وهذا
هو مورد انفكاك الهيولى عن الصورة. (آملی ٣٢٦)

الهيولى الثانية ٩/١٤١

تخصيصها بالثانية لتصحيح القافية ولكون العراء والكساء فيها ظاهراً بخلاف الأولى،
كما قال السيد المذكور: « ولنجعل البيان مخصوصاً في الهيولى الثانية مع صورتها ليقاس عليها
سائر الهيوليات مع صورها ». (هيدجى ١٨٧)

ولعل السرفى اختصاصه البيان بالهيولى الثانية أظهرية التعرية والتكسية فيها بالنسبة
الى الهيولى الأولى. فإن من الواضح البديهي اكتساء المنى بالصورة المنوية قبل تصورهابالصورة
الإنسانية. (آملی ٣٢٧)

وهو المناسب لمقام التعليم والتعلّم ١١/١٤١

اشارة الى انّ التركيب الانضمامى هو المرضى. (سبزواری ٨٦)

عين مع الوجود فى الأعيان ٢/١٤٢

يعنى متحد معه بحسب الخارج ، لبحسب المفهوم. (هيدجى ١٨٨)

فى الاذهان بحسب المفهوم ٣/١٤٢

فى هذا البيت اشارة الى الجمع بين القولين ، بانّ من قال بالعينية ، نظر الى اتحادها
فى العين، ومن قال بالمساوقة ، نظر الى اختلاف مفهومها فى الذهن. (سبزواری ٨٦)

بنحو الوجود ۴/۱۴۲

والوجود متشخص بنفس ذاته. (هیدجی ۱۸۸)

مذهب كثير من الفحول ۴/۱۴۲

إن فی عينية التشخص مع الوجود أو تغايرهما أربعة أقوال:

(۱) القول بالعينية مصداقاً وتغايرهما مفهوماً. ولازم العينية المصادقية والتغاير المفهومي هو تساوقهما بحسب المفهوم. أى صدق كل على ما يصدق عليه الآخر... وهذا ما ذهب اليه الفحول. كالمعلم الثانى وصدر المتألمين. وعليه المصنف.

(۲) القول بتقدم الوجود على التشخص. وهو مذهب من يقول بأن ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده فى نفسه. فالتشخص صفة للمتشخص، فثبوته له يتوقف على وجوده.

(۳) القول بتقدم التشخص على الوجود. وهذا مذهب من يقول بأن الشيء ما لم يتشخص، لم يوجد فى الخارج.

(۴) ما ذهب اليه المحقق الشريف. وهوانها متغايران، لا يتقدم أحدهما على الآخر، لأنه لو تقدم الوجود على التشخص، لزم أن يكون المبهم موجوداً فى الخارج. ولو انعكس، لزم أن يكون المعدوم ذا هوية فى الخارج. (آملی ۳۲۷)

لامشخصات حقيقية ۶/۱۴۲

اعلم أن المهیة النوعیة، من حیث هی هی، نفس تصورها غیر مانع عن وقوع الشركة فیها. والشخص منها. نفس تصور مانع من الشركة. فیجب أن يكون فى الشخص أمر زائد، به یمتنع من وقوع الشركة فيه. وذاك الأمر الزائد هو المراد من التشخص. به وهو وجود المهیة. عند المحققين. والعوارض المحتفّة بها المعبر عنها بالعوارض المشخصة. عند قوم.

والحق ما علیه المحققون. لأن العوارض لیست داخلية فى قوام الشخص من حیث هو شخص، بل هی عوارض على الشخص، خارجة عنه، يتوقف عروضها علیه على صيرورة

الشخص شخصاً... مع أن تلك العوارض فى أنفسها ليس شئ منها مما يمتنع الشركة فيه إلا باعتبار شئ هو المراد من الشخص. (آملى ٣٢٧-٣٢٨)

وكونها علامات وكواشف ٧/١٤٢

يعنى: هذه العوارض لا بخصوصيتها ، بل القدر المشترك بين تلك الخصوصيات ، أمارة على الشخص. ولذا يزوال خصوصية منها لا يزول الشخص. فإن لكل واحدة منها مراتب لا يتناهى حسب قبول الحركة انقسامات لا تتناهى. وجميع هذه الأقسام التى بالقوة تكون محصورة بين حاصرين من مبدء الحركة الى منتهاها فيما فيه الحركة من السكم أو الكيف أو الوضع أو الأين. (آملى ٣٢٨)

فكما ان لكل مزاج ٩-٨/١٤٢

أى شخصى ، بقرينة اطلاق الواحد المعين ، والمزاج النوعى ايضاً ، وان كان كذلك ، ألا ان الشخص اوفق بما نحن فيه. (سبزوارى ٨٦)

بينهما حدود غير متناهية ٩/١٤٢

لأنها مافيه الحركة الكيفية ، والحركة متصلة قابلة للقسمة الى غير النهاية ، لانطباقها على المسافة والزمان ، وتجزئها فى التنقيص لا يقف عند حد ، وألا ، لزم مفاسد الجزء الذى لا يتجزئ . فالمزاج الشخصى كيفية شخصية ، مع هذا العرض العريض . فكذا كل من المشخصات ، بمعنى امارات الشخص ، من الاعراض المكتنفة بالشخص. (سبزوارى ٨٦)

كذلك للاين والتمت والوضع ١٠/١٤٢

إنما خصصها بالذكر لأنها الأعراض الخاصة ينتهى إليها إفادة الشخص .

(هيدجى ١٨٨)

طبيعية مثلاً ١٣/١٤٢

إنما قلنا « مثلاً » لأن الكلى العقلى كذلك . اذ ، كما ان مهية الانسان لا يمتنع صدقها على كثيرين ، بانضمام مهيات الاين والتمت والوضع وغيرها ، وهى الكليات الطبيعية منها ، كذلك لاتصير ممتنعة الصدق على كثيرين ، بضم الكلى العقلى من الاين وغيره إليها ،

ما لم ينضمّ الوجود الحقيقي ، وهو التشخص الحقيقي اليها ، كما انّ الاين وغيره ، ما لم ينضم اليه وجود ، لم يتشخص ، والشئ ما لم يتشخص ، لم يشخص . ولو بمعنى امارة التشخص .
وحال الكلّي المنطقي ابين منهما . (سبزواری ٨٦-٨٧)

أتى بكلمة «مثلاً» لما ذكره في الحاشية من عدم اختصاص هذا الحكم بالكلّي الطبيعي بل الكلّي العقلي والمنطقي أيضاً كذلك . وذكر الكلّي الطبيعي من باب المثال دون العقلي ، خلافاً للتجريد حيث يقول . «ولا يحصل التشخص بانضمام كلّي عقلي الى مثله» دفعاً لتوهم عدم جريانه في الكلّي الطبيعي . (آملی ٣٢٨-٣٢٩)

فلا يحصل من انضمام كلّي الى كلّي ١٤/١٤٢

غاية الأمر ان يفيد الانحصار في فرد ، كما يقال للانسان الفاضل المتكلم القائل بكذا في كتاب كذا الى غير ذلك مما يوجب الانحصار في فرد خارجي ، إلا أنه لا يوجب امتناع فرض الصدق على الكثيرين . (هیدجی ١٨٨)

اذ لا يمنع صدقه على كثيرين ٥/١٤٣

بل ، ولو ضمّ الف مخصّص ، فلا يفيد الا التميز . (سبزواری ٨٧)

يضاف ذا ٦/١٤٣

يعني التميز أمر نسبي دون التشخص ، لأنه نحو وجود الشئ وهويته . (هیدجی ١٨٨)

منه ايضاً ٨/١٤٣

يعني افتراق التميز عن التشخص نشأ من كون التميز مضافاً والتشخص نفسياً . فإنه حينئذ في الشخص الذي لم يكن له مشارك أو لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم ، يتحقق التشخص دون التميز . (آملی ٣٣٠)

بمعنى ما به يمنع ٩/١٤٣

إنما فسّر التشخص بقوله «بمعنى ما به ...» احترازاً عن التشخص بمعنى الامتياز ،

فإنه يحصل بالكليّات . (هیدجی ١٨٨)

هو عين ذاته ۱۱-۱۰/۱۴۳

اذ لامهية له، بخلاف غيره، اذ كل ممكن زوج تركيبي، فمن الزيادة استنبط ما قلنا ان الكفاية بعد امكانه الذاتى. (سبزواری ۸۷)

اذا كان تشخص الشخص بوجوده، ففيما كان ذاته مهية معروضة للوجود، يكون تشخصه بوجوده العارض على مهية. وإن كان في الوجود موجود، مهية هي عين الوجود لا أنها مهية معروضة للوجود، يكون لاحالة ذاته عين التشخص، لأن مصداق الوجود والتشخص واحد، وهما متحدان عيناً. لكن واجب الوجود، حقيقته عين الوجود. فيكون ذاته عين التشخص. فلا سبيل في تصور الانتشار والتكثر في ذاته تعالى. (آملی ۳۳۰)

مكتفيا بالفاعل ۱۲-۱۱/۱۴۳

عن المادة ولواحقها. (هیدجی ۱۸۹)

ليست بذواتها شخصية ۱۳/۱۴۳

بل إنما تشخصها بوجودها. لكن، حيث إنها مجردة عن المواد، ولا تحتاج في فيضان وجوداتها من بارئها ومبدعها الى تخصص استعداد وإمكان استعدادي، بل يكفي إمكانها مع وجود فاعلها في فيضانها منه تعالى، فلا جرم صار نوعها منحصرًا في الشخص، وليس لنوعها أفراد منتشرة. (آملی ۳۳۰)

الا ان مجرد امكانها الذاتى يكفي ۱۴-۱۳/۱۴۳

أى من غير حاجة الى القيام بموضوع، كما في العرض حيث يحتاج في وجوده الى موضوع يقوم به، أو الحلول في محل، كما في الصورة المحتاجة الى محل تحمل فيها، أو التعلق بمادة، كما في النفس المحتاجة الى بدن متعلق به. (آملی ۳۳۰)

فلا جرم ۱۴/۱۴۳

اذ تكثر الافراد من نوع واحد بالمادة القابلة للفكك ولواحقها، والعقول مفارقات محضة. (سبزواری ۸۷)

ولكنه مكتف بها من المخصصات ۱۸/۱۴۳

أى لا يحتاج بعد إمكانه الذاتى ووجود الفاعل والهيولى القابل الى تخصص استعداد حتى تقرب قابله به الى الوجود. فيكون فيضانه بصورته ومادته دفعة واحدة من غير سبق مادته على صورته. وهذا معنى الابداع، لأن الابداع هو كون وجود الشئ غير مسبوق بالمادة. (آملی ۳۳۱)

فالنوع ايضاً منحصر ۱۹/۱۴۳

لأنه، وان كانت له مادة، ألا أنه ليس لها لواحق هذه المادة العنصرية، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والاستحالة، ونحوها. (سبزواری ۸۷)

وذلك لا ممتنع الفكك عليه، وانتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفكك. فالماء مثلاً منتشر أفراداً بالفكك والفصل، ووقوعها عليه يتوقف على قبول مادته لها. ولو لم يقبلها، لكان الماء متصلاً واحداً، فيكون شخصاً واحداً، لأن الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية...

ومادة الأفلاك غير قابلة، عندهم، للفصل والوصل والكون والفساد والإحالة والاستحالة. والمانع عن قبول هذه الأمور هو الصور النوعية منها. (آملی ۳۳۱-۳۳۲)

القابلان ۲۰/۱۴۳

يعنى العقلى والخارجى، أى الامكان الذاتى والمادة. وكل ما لا مادة له نوعه منحصر فى شخصه. وكذا كل نوع مادى مستلزم بحسب الطبيعة لما يمنعه عن الانفصال، كالفلك. فن المستحيل ان يتعدد أشخاصه فى الوجود. أى لا يكون فى الوجود منه إلا شخص واحد. والمانع فى الأفلاك وما فيها هو صورها النوعية. (هيدجى ۱۸۹)

وان تعدوا نعمة الله ۱/۱۴۴

ابراهيم ۳۴/۱۴

على المرضى ۳/۱۴۴

أى على المذهب المرضى. (هيدجى ۱۸۹)

خلافاً لبعضهم ٣/١٤٤

مراده بالبعض هو المحقق الدواني وسيّد المدققين حيث ذهب الى أن الشخص إنما هو بنحو الإدراك . فلو أدرك الماهية بالاحساس ، مثلاً ، كان المدرك شخصاً وجزئياً . وإن أدرك بالعقل ، كان كلياً ؛ وليس هناك تفاوت في نفس المدرك ، بل في نحو الإدراك فقط . ولا حاجة في إبطاله الى مؤنة زائدة على تحقيق أن الشخص بنحو الوجود .

(هيدجي ١٨٩)

انت لانتحتاج ٤/١٤٤

كيف ؟ ويلزم على هذا القول أن لا تكون الماهية الموجودة في الخارج ، من حيث هي موجودة فيه ، شخصاً فيه . وهو بديهي البطلان ، حيث إن الماهية الموجودة في الخارج شخص ، أدرك أم لم يدرك ، كان ادراكها بالاحساس أو التخيل أو التعقل . فلاحالة تكون جزئيتها من جهة تفاوت فيها ، مع قطع النظر عن ادراكها . (آمل ٣٣٢)

في الوحدة والكثرة ٣-٢/١٤٥

الوحدة والكثرة أيضاً من الأمور العامة ، لأن الوحدة عين الوجود ، بحسب المصداق وإن تغايره بحسب المفهوم . والوجود كان من الأمور العامة . فتكون الوحدة كذلك . ولأن الوحدة تعمّ جميع الموجودات ، والكثرة تعمّ أكثرها ، ولأنها معاً تعمّان جميع الموجودات . فالبحت عنهما من الأمور العامة على جميع التقادير . (آمل ٣٣٣-٣٣٢)

كالوجود ٢/١٤٦

فكل ما يقال إنه موجود يقال عليه إنه واحد . (هيدجي ١٨٩)

أعم الأشياء ٢/١٤٦

فلا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوقة للوجود في العموم إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه .

فقد قيل : الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنه واحد ، وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه ، وعلى الدور أيضاً ، لأن الإنقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة .

ويقال فى تعريف الكثرة إنها المجتمعة من الوحدات. (هيدجى ١٨٩-١٩٠)

ان ذاتك من عالم القدس والكلية والحيلة ٥-٤/١٤٦

اذ ذاتك، اذا صارت بالفعل ، تخطت الى عالم اللاهوت ، فضلا عن الجبروت والملوكوت، من طريق العلم والمعرفة ، ومشت على ارض الحقائق، وطارت الى اوج المعانى واحاطت بالصّور. واذا كانت لذاتك هذه السعة والحيلة . والاعم له حيلة ما . ولذا يسمّى القضية الكلية «محيلة» ، كما فى حكمة الاشراق ، ناسب ذاتك فسهل لك معرفته. شعر:

رو مجرد شو مجرد را بدين ديدن هرچيز را شرط است اين

(سبزوارى ٨٧)

قل الروح من أمر ربي ٥/١٤٦

الإسراء ٨٥/١٧

لكن الوحدة عين الوجود ٩/١٤٦

قال صدر المتألهين فى الأسفار: « لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين: أحدهما المعنى الانتزاعى المصدري، أى كون الشئ واحداً. ولاشبهة فى أنه من الأمور العقلية التى لا تحقق لها خارجاً.

والآخر ما به يكون الشئ واحداً بالذات ، ويمنع وقوع الكثرة فيها. وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة، بخلاف المعنى الأول، فإنه من لوازم نفي الكثرة.

والوحدة بالمعنى الانتزاعى ظل للوحدة الحقيقية الأصلية، ينتزع منها من نفس ذاتها، وفى غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها. (آملى ٣٣٣)

بل نفس الوحدة العينية ٥-٤/١٤٧

نفس الوحدة العينية هى الوجود ، لاتحاد الوحدة مع الوجود عيناً ، كما تقدم من أن ماهو مصداق الوحدة بعينه مصداق الوجود. وإنهما متغايران مفهوماً ، متحدان مصداقاً. وأما مفهوم الوحدة ، فهو شئ غير الوجود. يعرضه الوجود ذهنياً. فلا يكون ذات

نفس الوحدة ، أى مصداقاً لمفهوم الوحدة، بل هو ذات المفهوم بالحمل الأولى، ولكنه معروض لمصداق الوحدة في الذهن الذي هو نفس وجوده الذهني . (آمل ٣٣٤)
هو الواحد بالوحدة ٥/١٤٧

أى الواحد بما هو واحد ، على قياس الموجود بما هو موجود .
قال صدر المتألهين في شرحه للهداية : « اعلم أن الواحد قد يكون عين الوحدة، وهو الواحد بما هو واحد ، وهو أحق الأشياء بالوحدة؛ وقد يكون غيرها . وهذا على ضربين: حقيقي وغير حقيقي » .
والمصنف أدرج الشق الأول ايضاً في الحقيقي ، وجعله قسمين . ولا مشاحة في الاصطلاح . (هيدجى ١٩٠-١٩١)

كالحق الواحد حقت كلمته ٦/١٤٧

اذ لا مهية له ، سوى الوجود البحت البسيط . والوجود هو الوحدة القائمة بذاتها .
والوحدة هي الوجود ، كالتشخص . فهذه المفهومات الثلاثة لها مصداق واحد، هو الوجود الحقيقي . (سبزوارى ٨٧)

وكالوجود المنبسط الذى هو فعله وكلمته ، فإنه أيضاً واحد، بمعنى أنه نفس الوحدة لاذات له الوحدة ، وإن كان بينه وبين الحق ، جل وعلا ، فرقاً من حيث إن الحق عين الوحدة الأصلية ، كما أنه تعالى عين الوجود الأصيل ، والوجود المنبسط عين الوحدة الحقّة الظلية ، كما أنه الوجود الظلى ...

وحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقيقية ظلية ، بل الوجود مطلقاً، حتى الوجودات الخاصة واحدة بالوحدة الحقّة ، أى ذات عين الوحدة، لا ما له الوحدة . (آمل ٣٣٤)

والأول إما واحد بالخصوص ٦/١٤٧

المراد بالأول هو الواحد الحقيقي مطلقاً ، سواء كان واحداً بالوحدة الحقّة أو غير الحقّة ...

والواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد . ويقال له الواحد الشخصى أيضاً .

(آملى ٣٣٤-٣٣٥)

واحد بالعموم بمعنى السعة ٧/١٤٧

تحقيقه الوجود لا بشرط. (هيدجى ١٩١)

وهذا مثال للواحد الحقيقى الذى هو نفس الوحدة المعبر عنه بالوحدة الحققة. (آملى ٣٣٥)

الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً ٩/١٤٧

أى كما هو غير منقسم من حيث العارض. (هيدجى ١٩١)

أى كما أن معروض الوحدة باعتبار الوحدة العارضة عليه غير منقسم ، يكون من

حيث نفسه مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه ايضاً ، غير منقسم.

وذلك كفهوم الوحدة مثلاً ، فإنه يقال : مفهوم الوحدة واحد ، فهو باعتبار وحدته

العارضة عليه غير منقسم ، ونفسه من حيث ذاته ، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه

ايضاً غير منقسم. (آملى ٣٣٥)

ومفهوم عدم الانقسام ٩/١٤٧-١٠

مفهوم الوحدة هو بعينه مفهوم عدم الانقسام ، لأن عدم الانقسام حدّ للوحدة ،

كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

قال فى الأسفار: الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم. (آملى ٣٣٥)

والثانى اما وضعى ١٠/١٤٧

أى قابل للإشارة الحسية ، وذلك كالنقطة. (آملى ٣٣٥)

مفارق محض ١٠/١٤٧

كالعقل. (آملى ٣٣٥)

متعلق بالجسم ١١/١٤٧

كالنفس. (آملى ٣٣٥)

والمنقسم ١١/١٤٧

أى المنقسم من حيث ذاته المعروض للوحدة ، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة

عليه. (آملی ٣٣٥-٣٣٦)

منقسم بالذات ١١/١٤٧

كالمقدار. (هيدجی ١٩١)

بالعرض ١١/١٤٧

كالجسم الطبيعي، حيث إنه قابل للقسمة بواسطة المقدار. (آملی ٣٣٦)

الواحد الغير الحقيقي ١١/١٤٧-١٢

وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد، وهو جهة وحدتها. وظاهر أن

جهة الوحدة في الواحد غير الحقيقي هي الواحد الحقيقي. (هيدجی ١٩١)

كما سيأتي في النظم ١٣/١٤٧-١٤

واما في الشرح، فقد مضى^١ في قولنا «وهو ما لا يحتاج في الانصاف...» (سبزواری ٨٧)

فالذات في الوحدة ١٦/١٤٧

تلخيصه انّ الوحدة ، امّا حقيقيّة، وهي ما يكون وصف الشّيء نفسه، وامّا

غيرها. والحقيقيّة، امّا حقّة، وهي نفس الوحدة القيوميّة، لاذات له الوحدة، وامّا

غيرها، وهو بخلافها. (سبزواری ٨٧)

وهي أي الوحدة الحقيقية ١٩/١٤٧

صرح بمرجع ضمير «هي» بأنه الوحدة الحقيقية مطلقاً بكلا قسميها، من الحقّة وغير

الحقّة، لثلا يتوهم من كون هذا التقسيم لخصوص غير الحقّة منها لأجل كونه أقرب الى

الضمير. (آملی ٣٣٦)

وهو الوحدة العددية ١٩/١٤٧

أي المنسوبة الى العدد.

اعلم أن الوحدة ليست بعدد، لأن العدد كم يقبل الانقسام، والوحدة لا تقبله. ومن

جعلها عدداً اراد بالعدد ما يدخل تحت العدّة. فالنزاع لفظي. بل هو مبدء العدد المتقوم بها.

(هيدجی ١٩١)

وانما غیرنا السياق ۲/۱۴۸

تغیر السياق إنما هو فی قوله «ذوالخصوص»، حیث عبر عنه بكلمة «ذو»، بخلاف قوله «أتم للخصوص»، حیث لم يذكر فيه كلمة «ذو». (آملی ۳۳۶)

للاشارة الى عدم الفرق ۲/۱۴۸-۳

لما حقق من أن الفرق بین المشتق و بین المبدء بالاعتبار. (آملی ۳۳۶)

كان مفهوماً موضوعه عدم قسمة ۴/۱۴۸

كلمة «مفهماً» بمعنى المفهوم، خبر لـ «كان»، و «موضوعه» اسم له. یعنی: كان موضوعه مفهوم عدم الانقسام.

وهذه العبارة مأخوذة من التجريد، حیث يقول: فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غیر وحدة شخصية، يعبر عنها بالوحدة المطلقة، من غیر تقييد». (آملی ۳۳۶-۳۳۷)

الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد ۴/۱۴۸-۵

إذا قلت: مفهوم الوحدة واحد، ففهم الوحدة موصوف، والواحد صفة له. فالوحدة التي هي مبدء الأعداد اتصفت بالوحدة، وهي، أي الوحدة الموصوفة بالوحدة، التي هي مفهوم الوحدة، مصداق لمفهوم عدم الانقسام، لا أنها عینه حتى ینافی كونها واحدة بالخصوص وكون وحدتها شخصية. (آملی ۳۳۷)

فهو فی المفاهيم آية الوحدة ۶/۱۴۸

یعنی: كما أن الوحدة الحققة مبدء للحقائق، وبتكرار تجلياته تتحقق الحقائق بلا تكرر فی المتجلی، كذلك بتكرار مفهوم الوحدة تتحقق مفاهيم الأعداد، حیث إن مفهوم الاثنين ليس إلا تكرر الواحد مرتین، وإذا تكرر ثلاثاً يتحقق مفهوم الثلاثة، وهكذا. ففاهيم الأعداد كلها ليست حاصلة إلا بتكرار الوحدة. فهي مبدء لمفاهيم الأعداد، كما أن الوحدة الحققة مبدء للحقائق. (آملی ۳۳۷-۳۳۸)

كالنقط ۸/۱۴۸

أي ذلك الموضوع كالنقطة الشخصية. (هیدجی ۱۹۳)

لا يقبلها الكل ١٠/١٤٨

أى تمام أقسام الواحد لا تقبل القسمة من حيث عارضها الذى هو الوحدة مطلقاً ، سواء كانت من هذا القسم ، أى من القسم الذى لا يقبل معروضه القسمة أيضاً من حيث هو معروض ، أو من القسم الآتى ، أى من القسم الذى يقبل معروضه القسمة من حيث هو معروض ، كالمقدار والجسم . (آملى ٣٣٨)

فأنه يعدم المقدار ١٣/١٤٨

لأن المقدار ليس إلا القدر المعين من امتداد الجسم . وإذا ورد عليه الفك ، لا يبقى ، وهو بسيط ، لأن الاعراض بسائط خارجية . فليس ان الفك يبقى منه شيئاً ويعدم شيئاً . وأما ان القسمة الوهمية الى الاجزاء المقدارية فى الجسم وغيره ، بالعرض ، لا بالذات ، اذ لا قدر ولا صغر ولا كبر ونحوها فى مقام ذات الهوى والجسم وغيره من الاعراض ، غير السكم المقدارى . وأما ان الهوى ' تقبل القسمة الفكية ، فلأنها غير مرهونة بالاتصال ، حتى يعدمها الانفصال شأنها القبول واللاتعيين . (سبزوارى ٨٧ - ٨٨)

والوحدة الغير الحقيقية ١٨/١٤٨

وهى ما يكون معروضها أموراً متكررة فى الواقع وهى [واحدة] بحسب الشركة فى أمر ما . (هيدجى ١٩٣)

نسبة ٢/١٤٩

وهى اشتراكها فى صفة اضافية ، كما قالوا : نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ، فهما متحدان فى التدبير . (هيدجى ١٩٣ - ١٩٤)

فاللف والنشر مرتب ٢/١٤٩

فالتجانس هو وحدة شيئين أو أشياء متعددة فى جنس واحد . . .

والتماثل هو الوحدة فى النوع .

والتساوى هو الوحدة فى السكم .

والتشابه هو الوحدة فى الكيف .

والتناسب هو الوحدة فى النسبة.

والتوازى هو الوحدة فى الوضع. (آملى ٣٣٨)

الهووية ٢/١٥٠

مركب جعل اسماً ، فعرف باللام. والمراد به اتحاد ما، أى مطلق الاتحاد والإشتراك بين شيئين فى معنى من المعانى. وقد يراد به الاتحاد فى الوجود ، وكذلك الحمل المتعارف الايجابى مواطاة. (هيدجى ١٩٤)

... والحمل أيضاً، مثل الهووية، يطلق تارة على اتحاد ما، وتارة على الاتحاد فى الوجود. فالهووية هى الحمل على تقدير كونها معاً مطلق الاتحاد أو خصوص الاتحاد فى الوجود. كما أن الهووية تكون أعم من الحمل، اذا كانت بمعنى مطلق الاتحاد، وكان الحمل بمعنى الاتحاد فى الوجود. والحمل يصير أعم منها، اذا كان هو أعم، والهووية بمعنى الاتحاد فى الوجود. (آملى ٣٣٨ - ٣٣٩)

وهى مقسم للحمل ٢/١٥٠

بناء على ما هو المشهور، من انتهائهما اعم، وهو مخصوص بالاتحاد فى الوجود.

(سبزوارى ٨٨)

وللتماثل بوجه ٤-٣/١٥٠

فان التماثل قد يدرج فى الهووية ، وقد يدرج فى الغيرية. والثانى سياق اهل الكلام والاصول. فيقولون: الغيران أو الاثنان، اما متفقان فى المهية ولازمها، فهما المثلان، اولا، فاما يمكن اجتماعهما فى محل واحد ، فهما الخلافان ، اولا، فهما الضدان. (سبزوارى ٨٨) وكذا التجانس والتشاكل ونظائرها ، لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة، اذ لولا الكثرة ، ماصح شئ منها. فعدها من عوارض الكثرة أولى. (هيدجى ١٩٤)

فلم خصصتها بالحمل ٧/١٥٠

وهو الاتحاد فى الوجود. (هيدجى ١٩٤)

قلت اولاً التعارف ٨-٧/١٥٠

يعنى : اطلاق الحمل على الاتحاد فى الوجود يكون بحسب المتعارف المشهور. وإلا، فهو يطلق على مطلق الاتحاد ايضاً، فيكون بهذا المعنى مساوياً للهووية بمعنى مطلق الاتحاد. (آملى ٣٣٩)

وفى النظم ايضاً اطلقنا جهتى الوحدة والتكثر ٩-٨/١٥٠

فكما ان الضاحك والكاتب متخالفان مهية ، متحدان وجوداً ، ولذلك يحمل احدهما على الآخر بهو هو، كذلك زيد وعمر مختلفان بالعوارض المشخصة، متحدان فى الانسانية ، لان تمام ذاتهما المشتركة واحد. فيمكن ان يقال: زيد وعمر فى مقام الانسانية. وكذلك الانسان والفرس مختلفان بالمهية النوعية ، متحدان فى الحيوانية. فيمكن ان يقال: الانسان فرس فى مقام الحيوانية. وقس عليها سائر اقسام الهووية. (سبزوارى ٨٨)

أى لم نقيّد فى النظم جهتى الوحدة والكثرة باتحاد الوجود وتعددّه. (آملى ٣٣٩)

وثانياً نقول ٩/١٥٠

بل هى بمعنى الحمل ، واثبات التعلّق المذكور له لا يوجب نفيه عن غيره. (سبزوارى ٨٨)

لو اتبعنا المشهور ٩/١٥٠

من أن الحمل هو الاتحاد فى الوجود. (هيدجى ١٩٤)

فالهووية هنا ليست بمعناها الأعم ١٠-٩/١٥٠

بل يكون بمعنى الاتحاد فى الوجود ، المساوى للحمل بهذا المعنى ايضاً، وإن كان هذا المعنى فيها خلاف المشهور، كالإتحاد المطلق فى معنى الحمل. (آملى ٣٣٩)

اعتبر جهتى الوحدة ١٠/١٥٠

لأن الحمل هو الاتحاد ، وهويقتضى اثنيّة ما ووحدة ما، اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل، أو الكثرة الصرفة لم يصدق.

وكما أن الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك، فكذلك الحمل،

إلا أن أشهر أفرادها هو الحكم بالاتحاد في الوجود . ولذلك قد يختصّ البحث به، ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود، فانه المشهور المتعارف المقبول، اذ لا يقال في المتعارف: زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوعية. (هيدجى ١٩٤)

لأن من جهة الكثرة تتحقق الاثنينية، فيتحقق الموضوع والحمول . ومن جهة الوحدة يصح الحمل والهوية. (آملی ٣٣٩)

ذاتا وماهية ١٢/١٥٠

المراد بـ«الذات» الحقيقة. (هيدجى ١٩٤)

لا وجوداً فقط ١٢/١٥٠

إشارة الى ان كلما تحقق الاتحاد في المفهوم تحقق في الوجود ، اذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده، ولا عكس كلياً . ولكن النظر في الحمل الاولى الى الاتحاد في المفهوم. (هيدجى ١٩٤-١٩٥)

ولكن بعد ان يلحظ نحو من التغير ١٣/١٥٠

ليفيد الحمل، اذ لكونه ضرورياً بمعنيين، اى واجبا وبديهيّاً، يترأى انه لا يفيد . لكن ليس كذلك، اذ يفيد فائدة معتد بها . فان قولك: الانسان انسان في المقامين، بمنزلة ان يقال: الانسان الذى يجوز عند السائل ان يفقد نفسه ، حيث ان سؤاله في قوة هذا التجويز، هو الانسان الذى هو واجد نفسه ، ممتنع الفقدان لنفسه، وانما قلنا انه في قوة هذا، لان من يقول: لم جعل الورد وردا ، والشوك شوكا ، والملك ملكا ، والشيطان شيطانا، ونحو ذلك، فكانه مجوّز ذلك، كما لا يخفى. (سبزواری ٨٨-٨٩)

اذ لايجرى الا في الذاتيات ١٩/١٥٠

أى في حمل الذات على الذات ، لا في الذاتيات مطلقاً ، ولو في حمل أجزاء الذات على الذات ، مثل : الانسان حيوان . فإن مفهوم الحيوان مغاير لمفهوم الانسان بالضرورة نحو تغاير مفهوم كل جزء لمفهوم كلة. (آملی ٣٣٩)

الموضوع والمحمول متحدان ٢١/١٥٠ ، ١/١٥١

مرجعه الى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع، كما فى القضية الطبيعية، أو على أفرادها كما، فى القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها. (هيدجى ١٩٥)

اما مفهوماً ودائماً ١/١٥١ - ٢

المراد بـ «الذات» هو الماهية.

وقد عرفت فى الأمور العامة أن «الذات» تطلق على الماهية باعتبار كونها موجودة فى الخارج؛ وقد تطلق عليها مطلقاً. كما عرفت مغايرة المفهوم للماهية أيضاً، حيث ان بينهما عموماً من وجه، بافتراق المفهوم عن الماهية فى مثل مفهوم الوجود، وافتراق الماهية عن المفهوم فى الماهية الخارجية، وتصادقهما فى الماهية الموجودة فى الذهن. (آملى ٣٣٩ - ٣٤٠)

ووجه التسمية ظاهر ٢/١٥١

أما تسميته بالشائع، فلشيوعه فى الاستعمالات، لأنه المفيد، لأن الحمل الأولى، لما كان أولياً ضرورياً، لا يكون مفيداً. وأما تسميته بالصناعى، فلأنه المستعملة عند أهل الصناعة وأرباب العلوم. (آملى ٣٤٠)

بالمواطاة ٣/١٥١

حمل المواطاة أن يكون الشئ محمولاً على الموضوع بالحقيقة، أى بلا واسطة، كقولنا: الانسان حيوان.

وحمل الاشتقاق أن لا يكون محمولاً عليه بالحقيقة، بل ينسب اليه، كالبياض بالنسبة الى الانسان، فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة، فلا يقال: الانسان بياض، بل بواسطة «ذو» أو الاشتقاق، فيقال: الانسان ذو بياض، أو أبيض، وحينئذ يكون محمولاً بالمواطاة. (هيدجى ١٩٥)

على طريقة الحذف ٦/١٥١

أى حذف حرف الجر وإيصال مجروره الى متعلق الحرف، وهو قوله «منشعبة»، كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بنية. (آملی ٣٤٠)

الى هلية بنية وغير بنية ٨/١٥١

انقسام الحمل الى البنية وغيرها يحصل من ناحية عقد الوضع؛ والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكون المحمول هو الوجود المطلق تارة ، والوجود المقيد أخرى. (آملی ٣٤١)

على عقدين ٩/١٥١

يخالف قوله: «فى المنطق العقد والقضية ترادفا». (هیدجی ١٩٥)

فى قوة شرطية ١٤-١٣/١٥١

إعلم أنه ، بعد ما عرفت... أن مفاد كل قضية هو إثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها ، ينحلّ كلّ قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقد الوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها. فعنى «الانسان ضاحك» هو : كلما وجد شئ ، وكان على تقدير وجوده انساناً ، فهو ضاحك.

وقد قرر فى المنطق ان المحكوم عليه فى القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً أو سلباً ، من غير نظر الى ثبوت الشرط أو نفيه ، فتصدق [وتكذب] الشرطية مع صدق الشرط وكذبه .

فيصح أن يقال : كلما ، لو تقرر شئ ، وصدق عليه المعدوم المطلق ، يصدق عليه مفهوم المحال، وإن لم يتقرر شئ يصدق عليه المعدوم المطلق أصلاً. (آملی ٣٤٢)

والهلية البسيطة ١٦/١٥١

وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ ، من ناحية المحمول. فإنه، إن كان المحمول هو الوجود المطلق ، على ما هو مفاد «كان» التامة ، أعنى وجوداً غير مضاف الى مهية ، بل مجرداً عن الاضافة، مثل : الانسان موجود، فالحمل يكون من قبيل

الموضوع والمحمول متحدان ٢١/١٥٠ ، ١/١٥١

مرجعه الى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع، كما في القضية الطبيعية، أو على أفرادها كما، في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها. (هيدجي ١٩٥)

أما مفهوماً وداتاً ١/١٥١ - ٢

المراد بـ «الذات» هو الماهية.

وقد عرفت في الأمور العامة أن «الذات» تطلق على الماهية باعتبار كونها موجودة في الخارج؛ وقد تطلق عليها مطلقاً. كما عرفت مغايرة المفهوم للماهية أيضاً، حيث أن بينهما عموماً من وجه، بافتراق المفهوم عن الماهية في مثل مفهوم الوجود، وافتراق الماهية عن المفهوم في الماهية الخارجية، وتصادقهما في الماهية الموجودة في الذهن. (آمل ٣٣٩-٣٤٠)

ووجه التسمية ظاهر ٢/١٥١

أما تسميته بالشائع، فلهيوعه في الاستعمالات، لأنه المفيد، لأن الحمل الأولى، لما كان أولياً ضرورياً، لا يكون مفيداً. وأما تسميته بالصناعي، فلأنه المستعملة عند أهل الصناعة وأرباب العلوم. (آمل ٣٤٠)

بالمواطاة ٣/١٥١

حمل المواطاة أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، أي بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان.

وحمل الاشتقاق أن لا يكون محمولاً عليه بالحقيقة، بل ينسب إليه، كالبياض بالنسبة إلى الإنسان، فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة، فلا يقال: الإنسان بياض، بل بواسطة «ذو» أو الاشتقاق، فيقال: الإنسان ذو بياض، أو أبيض، وحينئذ يكون محمولاً بالمواطاة. (هيدجي ١٩٥)

على طريقة الحذف ۶/۱۵۱

أى حذف حرف الجر وايصال مجروره الى متعلق الحرف، وهو قوله «منشعبة»، كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بنية. (آملی ۳۴۰)

الى هلية بنية وغير بنية ۸/۱۵۱

انقسام الحمل الى البنية وغيرها يحصل من ناحية عقد الوضع؛ والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكون المحمول هو الوجود المطلق تارة ، والوجود المقيد أخرى. (آملی ۳۴۱)

على عقدين ۹/۱۵۱

ينحالف قوله: «فى المنطق العقد والقضية ترادفا». (هیدجی ۱۹۵)

فى قوة شرطية ۱۳/۱۵۱-۱۴

إعلم أنه ، بعد ما عرفت ... أن مفاد كل قضية هو إثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها ، ينحلّ كلّ قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقد الوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها. فعنى «الانسان ضاحك» هو : كلما وجد شئ ، وكان على تقدير وجوده انساناً ، فهو ضاحك.

وقد قرر فى المنطق ان المحكوم عليه فى القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً أو سلباً ، من غير نظر الى ثبوت الشرط أو نفيه ، فتصدق [وتكذب] الشرطية مع صدق الشرط وكذبه.

فيصح أن يقال: كلما ، لو تقرر شئ ، وصدق عليه المعدوم المطلق ، يصدق عليه مفهوم الحال، وإن لم يتقرر شئ يصدق عليه المعدوم المطلق أصلاً. (آملی ۳۴۲)

والهلية البسيطة ۱۶/۱۵۱

وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ ، من ناحية المحمول. فإنه، إن كان المحمول هو الوجود المطلق ، على ما هو مفاد «كان» التامة ، أعنى وجوداً غير مضاف الى مهية ، بل مجرداً عن الاضافة، مثل: الانسان موجود، فالحمل يكون من قبيل

ثبوت الشئ . وإن كان المحمول هو الوجود المقيد والمضاف الى مهية ، على ما هو مفاد «كان» الناقصة ، مثل : الانسان موجود له الكتابة ، فالحمل يكون من قبيل ثبوت شئ لشيء . (آملى ٣٤٢)

فى البسيطة ايضاً ١٨/١٥١

أى كما تقول فى المركبة . (هيدجى ١٩٥)

لأنها اى البسيطة ٢١/١٥١

اذ تركيب المهية والوجود، تركيب اتحادى من اللامتحصل والمتحصل. فليس للمهية شيئية ثبوت، وراء الوجود، حتى يكون ثبوت الوجود لها ثبوت شئ لشيء، كما فى الهلية المركبة مثل: هذا الجسم ابيض. وهى هنا طريقة اخرى على اصاله الوجود واعتبارية المهية. وهى ان مثل قولك: الانسان موجود ، بمنزلة قولك: هذا النحو من الوجود الحقيقى انسان. وثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له ، لافرع ثبوت الثابت . والمثبت له هو الوجود الحقيقى ، وهو ثابت سابقاً على المهية ، لكن ثبوته ذاته . وكون المحمول ، وهو المهية ، لا ثبوت نفسى له ، لا باس به ، كما عرفت . وعلى اى تقدير ، لا يلزم التسلسل . (سبزوارى ٨٩)

فهو تخصص ٧/١٥٢

من اول الامر ، لا انه تخصيص . (سبزوارى ٨٩)

اذ لافرد ذهنى ايضاً له ١٣/١٥٢

اذ كل ما هو فى الذهن ، مهية من المهيئات. والوجود الذى يلتفت اليه الذهن، مهية من المهيئات ، كما ان كل ما هو فى الخارج عنده مهية من المهيئات . ولذا، ياؤل قول الحكماء: «ان الواجب بالذات وجود بحت» انه موجود بحت. ويرد على قوله «المهية متحدة مع مفهوم الوجود» انه يكون حمل الموجود على المهية حملاً اولياً، لا حملاً شائعاً. وهو ظاهر البطلان. وايضاً يلزم كون المهية الامكانية واجبة الوجود ، لان مفهوم الموجود لا يحاذيه شئ فى المصادق، الا نفس المهية . وهذا انقلاب ، لان المهية التى لا علاقة بينها وبين مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغيرهما ، صارت مصداقاً لمفهوم الموجود خاصة .

ان قلت: هو يقول ان المهية يجعل الجاعل تصير هكذا، قلت: الكلام في الجعل انه، اذا لم يكن للوجود فرد خارجي ولا ذهني، فلا قيام خارجي، ولا قيام عقلي له بها. فكيف تجعل نفس المهية، ونفسها هي التي لا موجودة ولا معدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الموجود او يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجوداً؟ فذاك مثل هذا. وبالجملة، هو يفني الوجود والموجود في المهية، وانه لظلم عظيم. (سبزواری ۸۹-۹۰)

بل مع مفهوم الموجود ۱۳/۱۵۲

وهو عند السيد مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بـ «مست»، اذ لا يعتبر الوجود، سواء كان حقيقياً أم انتزاعياً، في مفهوم الموجود، ولا يشترط قيام المبدء بالشئ حقيقة أو مجازاً في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجود. بل يقول: موجودية كل شئ اتحاداً مع مفهوم المشتق، لا غير.

قال المصنف في حاشية الأسفار: «قول السيد هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الانسان، مثلاً، مع الوجود الخاص الحقيقي، اذ ليس له بنفسه ما يحاذيه. فالسيد عكس الأمر اذ ليس لمفهوم الوجود عنده ما يحاذيه. ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشئ بذاته، بلاحيثية تقييدية مطلقاً خارجية وذهنية، منزعاً منه لذلك المفهوم». (هيدجی ۱۹۲)

التقابل ۱/۱۵۳

قال الحكماء إن الاثنين، إن كانا متشاركين في تمام المهية، فهما متماثلان. وإلا فتخالفان والمتخالفان إما متقابلان أو غير متقابلين. والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة. (هيدجی ۱۹۲)

قد كان من غيرية ۲/۱۵۳

يعني التقابل من أقسام الغيرية، وهي مقسم له، كما أشار اليه في غرر الحمل، بقوله: والغيرية التي هي مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه. (آملی ۳۴۳)

المجتمعين في الوجود ۵/۱۵۳

أي، في عالم الكون. فهما، وإن كانا مسلوبي الاجتماع في المحل الواحد بعينه، لكن

لها الاجتماع في عالم الواقع . ولا يضر في تقابلها . (سبزواری ٩٠)

لان التقابل نوع من الغيرية ٨-٧/١٥٣

اي ، المخالفة بحسب المهية ، والمثلان موافقا المهية . (سبزواری ٩٠)

والهوية عليه أغلب ٩/١٥٣

وذلك لكون الاتحاد في تمام المهية ، والتغاير في المنضمات اليها من الأجانب والغرائب

فجهة الاتحاد ذاتي ، أي نفس الذات ، وجهة التغاير خارج عن الذات . (آملی ٣٤٤)

اجتماع متغايرين ١٠/١٥٣

أي المتغايران في تمام المهية ، وهما المتخالفان . (آملی ٣٤٤)

واما احدهما وجودي والآخر عدمي ١٢/١٥٣

واما كونها عدميين ، فلا يكون ، اذ لا ميز في الاعدام . واما مثل العدم وعدم العدم

والعمى واللاعى ، فيرجع الى الثاني . (سبزواری ٩٠)

والآخر عدمي ١٢/١٥٣

اي لذلك الوجودي . (هيدجي ١٩٧)

الى آخر ما قالوا ١٢/١٥٣

قال في الأسفار في وجه الحصر . « ان المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر ،

أولاً . والأول ، إن اعتبر نسبته الى قابل لما أضيف اليه العدم ، فعدم وملكة . وإن لم يعتبر

فيه تلك النسبة ، فسلب وإيجاب .

والثاني ، إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر ، فهما متضايقان ؛ أولاً ، فهما

متضادان . (آملی ٣٤٤)

كأحمر وأقتم ١٦/١٥٣

وبعضهم سموا مثل ذلك بالتعاند . فيزيد عندهم خامس في أقسام التقابل . (هيدجي

١٩٧-١٩٨)

فى الوقت ١/١٥٤

أى وقت اتصافه بالأمر العدمى . فإن الكوسج هو قابل للحية وقت كونه فاقداً لها .
فالصبي لا يقال له كوسج . (هيدجى ١٩٨)

علا ٣/١٥٤

أى على الجنس من السافل الى العالى فالأعلى ، يعنى قريباً كان أم بعيداً .
(هيدجى ١٩٨)

فى غير الوقت ٤/١٥٤

أى غير وقت قابلية الموضوع للملكة ، فإن المرودة عدم الحية عنم ليس قابلاً لها
فى ذلك الوقت . (هيدجى ١٩٨)

وان قبول خصّ بالشخص ٥/١٥٤

فالعدم والملكة المشهورى أخصّ من العدم والملكة الحقيقى ، لاختصاص المشهورى
بما كان القبول بالشخص ، لا بالنوع أو الجنس ، وبالوقت ، لا فى غير الوقت .
فالأمرد والملتحى والأكمه والبصير ليسا متقابلين بالعدم والملكة المشهورى ، وإن كانا
كذلك بالعدم والملكة الحقيقى . (آملى ٣٤٤)

يعنى ان المنطقيين ٩/١٥٤

اعلم ان دأب القدماء وديدنهم ان جعلوا ابواب المنطق تسعة . واطلقوا عليها الفنون ،
كما يقولون : قرر فى فن البرهان كذا ، وفى فن الجدل كذا ، والصناعة ، كما يقولون : الصناعات
الخمس . وربما اطلقوا عليها الكتب ، كما يقولون كتاب ايساغوجى ، وكتاب البرهان .
وهذا مثل ما يقال فى الفقه : كتاب الصلوة ، وكتاب الزكوة ، ونحوهما . ولكل منها اسم
يونانى ، بقى بعد النقل الى العربية .

الاول ايساغوجى ، ضبطه فرفوريوس ، يبين فيه الكليات الخمس .

الثانى قاطيغوريوس ، وهو المقولات العشر .

الثالث باريرميناس ، وهو القضايا .

الرابع انولوطيقا، وهو القياس ، فيبين فيه كيفية تركيب القضايا، لتصير قياسا ، كما ان في باريرميناس يبين كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب ، لتصير قضية. والمعاني المفردة ماهي المستنبطة من قاطيغورياس .

الخامس اوفوذوطني ، وهو البرهان ، يعرف به شرائط القياس ومقدماته التي بها تصير برهانا منتجا لليقين . والبرهان هو طريق موثوق به ، موصل الى الحق ، سيما نمط اللثم منه .

السادس طونيقيابين فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يحسن مخاطبة الجمهور، ومن يقصر فهمه عن البرهان .

السابع رنطوريقي ، وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة . والى هذه الثلاثة اشير في الكتاب الالهى بقوله تعالى: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن .

الثامن سوفسطيقي ، وهو المغالطات .

التاسع قوانينطيقي ، يبين فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل . والمنطق بعضه فرض، وهو البرهان ، لانه لتكميل الذات. وبعضه نفل ، وهو ما سواه من اقسام القياس ، لانه للخطاب مع الغير . (سبزواري ٩٠-٩١)

صدوراً ٢/١٥٦

كالفاعل والعناية ، لأن الشئ يفتقر اليهما في الوجود. (هيدجي ١٩٨)

أو قواماً ٢/١٥٦

كالمادة والصورة . (هيدجي ١٩٨)

الضمير عائد الى الموصول ٣/١٥٦

هذا اعتذار عن الإتيان بالضمير المذكور ، مع أن «العلة» مؤنث . (آملی ٣٤٥)

ما مستقل ٤/١٥٦

أى تامّ .

اعلم أن لفظ «العلّة» يستعمل بالاشتراك الصناعى فى معنيين . أحدهما ما يجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه .

وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشئ . والمعنى الثانى : إما تامة ، وهى جميع ما يحتاج اليه الشئ ... وإما ناقصة ، وهى بعض ذلك .

والناقصة : إما يتوقف عليه الشئ عدماً ، فهو المانع ؛ أو وجوداً وعدماً ، فهو المعدّ ؛ أو وجوداً فقط ، فهو : إما داخل فى قوام ماهية المعلول ، أو خارج .

والداخل : إما به المعلول بالقوة ، فهو المادة ، أو به المعلول بالفعل ، فهو الصورة .
والخارج : إما به المعلول ، فهو الفاعل ، أو له المعلول ، فهى الغاية ؛ أو لاهذا ولا ذاك ، فهو الشرط . (هيدجى ١٩٨)

أشرنا اليهما ٤/١٥٦

أى الى الداخل والخارج . (هيدجى ١٩٩)

فالعنصرى الصورى ٥/١٥٦

أى ، المفتقر اليه المادى والصورى . (سبزوارى ٩١)

وللوجود ٦/١٥٦

كما يطلق عليهما علل الوجود . ثمّ انّ الجنس والفصل يرجعان الى المادة والصورة .
واما الشرط والمعدّ ورفع المانع ، فهى من متمّمات تأثير الفاعل ، أو مصمّمات قبول المادة .
فلا يزيد العلل على ما ذكر . (سبزوارى ٩١)

إشارة الى المفتقر اليه الخارجى ، لأنّ الفاعل والغاية يفتقر اليهما الشئ فى الوجود .

(هيدجى ١٩٩)

التامى ٦/١٥٦

باسقاط العاطف ، أى السبب الغائى المسمّى بالسبب التامى ، لأنه تمام الشئ وكمال .

فما لم يجلس السلطان على سرير ، لم يكمل وجوده ولم يتم . (هيدجى ١٩٩)

الفاعل بالطبع ١٢/١٥٦

وهو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه .

(هيدجى ١٩٩)

والأول ١٣/١٥٦

أى الذى يكون له علم بفعله. (آملى ٣٤٥)

امّا ان لا يكون فعله بارادته ١٣/١٥٦

بعد ان يكون من شأنه الارادة؛ ويقرن بالكراهة. ونسبة الفاعل بالجبر الى الفاعل بالقصد، كنسبة الفاعل بالقسر الى الفاعل بالطبع. فذلك فى ذوى الشعور، وهذا فى عديمات الشعور. (سبزوارى ٩١)

الفاعل بالجبر ١٣/١٥٦

وهو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار، بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل أو عدمه. (هيدجى ١٩٩)

مع فعله بل عينه ١٤/١٥٦

كما فى انشاء النفس الصور المتخيّلة، والمعينة باعتبار العنوان، والعينية باعتبار المصداق. فى الحق تعالى، عند الاشراف، صفحات الاعيان وصحائف نفس الامر، مثل صفحات الازهان بالنسبة الى النفس الناطقة. فما من موجود، الا وهو علم الحق، لانّ علمه حضورى اشرافى، كما اذا قوى مدر كاتك الذاتية بالنوم او السكر او المرض او الغيبة او نحوها، لا تخرج عن كونها علوماً، ملذّة كانت او مولة. (سبزوارى ٩١)

يعنى المعينة بحسب المفهوم، والعينية بحسب المصداق، بمعنى أن مفهوم علمه مع مفهوم فعله مساوقان يصدقان على شىء واحد .

فيكون علمه التفصيلى بفعله عين فعله، وعلمه بذاته علم اجمالى بفعله.

والحاصل أن فى الفاعل بالرضا علمان بفعله: أحدهما اجمالى، لا غير، وهو علمه بذاته،

لأن ذاته علة لفعله، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. والآخر علم تفصيلى بفعله، وهو نفس فعله.

والأول عين العلم، والثاني عين المعلوم.

وكيف كان. فليس في الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم. بل في العلم الإجمالي، عالم ومعلوم والعلم عين العالم. وفي التفصيلي أيضاً عالم ومعلوم والعلم عين المعلوم. (آملی ۳۴۵-۳۴۶)

ويكون علمه بذاته ۱۴/۱۵۶

لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، ولولم يكن علم سابق بالفعل، ولو بهذا النحو الاجمالي، كانت الفاعلية على سبيل الايجاب. (سبزواری ۹۱)

بل يكون علمه بفعله ۱۵/۱۵۶

اي، تفصيلياً، بمجرد انطواء العلم بالفعل في العلم بذات الفاعل. (سبزواری ۹۱-۹۲)
أي علمه التفصيلي بفعله سابق على فعله. (آملی ۳۴۶)

فهو الفاعل بالقصد ۱۶/۱۵۶

مثل الكاتب، اذ له العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً، لكنّه ليس فعلياً، بل يكون منشاء لها بمقارنة التصديق بالفائدة المترتبة عليها. ولو كان منشاء لها بمجرد بلا داع، كان مثلاً للفاعل بالعناية، كما في الصور المرتسمة الالهية، عند المشائين. (سبزواری ۹۲)
هو الذي تكون إرادته واختياره زائدة على ذاته، سابقة على فعله، متعلقة بغرضه منه. والذي يكون إرادته واختياره نفس ذاته هو الفاعل بالرضا إن كان علمه بفعله حال فعله.

وأما اذا كان علمه بفعله قبل فعله: فإن كان العلم زائداً على ذاته وعلى علمه بذاته، فهو الفاعل بالعناية. وإن كان عين ذاته وعين علمه بذاته، فهو الذي يسمونه بالفاعل بالتجلي. (هیدجی ۱۹۹-۲۰۰)

فعلياً منشأ للمعلول ۱۶/۱۵۶

لأن العلم ينقسم الى قسمين، فعلي وانفعالي.
والفعل منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، والانفعالي بعكس ذلك، سواء

كانت السببية تامّة أم لا. (هيدجي ٢٠٠)

بان يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته ١٧/١٥٦ - ١٨

كما في الحق تعالى^١، فانه، لما كان بسيط الحقيقة جامعاً لكل وجود وفعليّة، بحيث لا يشذّ عن حيطة وجوده وجود، وسعة فعليّته فعليّة، «وعنت الوجوه للحي القيوم»، «لم يعزب عن علمه مثقال ذرّة». فكما ان الصور العلميّة ما به الانكشاف لذوات الصور، كذلك وجوده الشامل - اذ هو كل الوجود، وكله الوجود - ما به الانكشاف لكل الوجودات، لان شيئية الشئ بتمامه، لا ينقصه. فذاته كانه مجلي الكل بما هي وجود ونور وفعليّة. ويعلم ذاته على وجه يستازم علمه بما عدا ذاته. فعلم فعله قبل فعله تفصيلاً. فعلم الفاعل الاقدس بذاته، منطوفيه علمه بفعله. وهذا العلم حضوري وفعل واحد، في عين كونه كل العلوم، كما ان فعله واحد، في كونه كل الافعال، وهو كلمة «كن»، «وما امرنا الا واحدة». (سبزواري ٩٢)

وذلك هو العلم الاجمالي ١٨/١٥٦

المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود. وبالتفصيل شاملة كل وجود، واشتماله على جميع الاعدان الثابتة، باعتبار استلزام الاسماء الحسنی الالهية اياها، لزوماً غير متأخر في الوجود كلزوم مفاهيم الاسماء لذات المسمّى^١. وای تفصيل اشد من هذا! والنور، كلّما كان اقهر كان التميز ابين. وكيف لا يتميز الافعال، والمهيّات محفوظة بانفسها في النشأة العلميّة، والوجود سنخ واحد، والسنخية معتبرة في العليّة؟ والقول بالبينونة باطل. والوجود الالهي مع كونه جامعاً لكل الاسماء الحسنی^١، وحاوياً لكل المهيّات، لامهيّة له، اذ المهيّة انما هي مهيّة، اذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحملت حملاً شائعاً، لا ان تحمل على نفسها. حملاً اولياً ذاتياً. واعتبر بوجود المهيّات في عقلك البسيط. ولو كان لعقلك مهيّة، فليست هذه وهي هناك علومه تعالى بالممكنات. ولهذا لا يلزم قدم الاشياء. انما القديم علمه. (سبزواري

الفاعل بالتجلی ۱۸/۱۵۶-۱۹

هو الذى يكون علمه التفصيلي بفعله قبل فعله، ولا يقترن فعله بالداعى، ولا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته، بل يكون عين ذاته. ولا فرق من هذه الجهة بينه وبين الفاعل بالرضا، إلا أن العلم السابق على الفعل في الفاعل بالرضا الذى هو عين الفاعل، اجمالى، لا غير؛ وفي الفاعل بالتجلى يكون تفصيلاً، بمعنى أنه اجمالى في عين الكشف التفصيلي.

وإنما ينشأ ذلك من كون الفاعل بسيط الحقيقة، وإن بسيط الحقيقة كل الأشياء. فكما أن وجوده تعالى وتقدس، مع وحدته، كل الوجودات، بحيث لا يشذ عن سعة وجوده وجود، فكذلك من علمه بذاته الذى يكون عين ذاته، لا أمراً زائداً على ذاته، يعلم كل الأشياء، حيث لا يكون شئ خارجاً عنه. وإذا كان ذاته الذى كل الأشياء حاضراً لدى ذاته، ومعلوم لذاته، فكل الأشياء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الذى هو عين ذاته، لا يعلم آخر. وهذا معنى كون علمه السابق على الفعل اجمالياً في عين الكشف التفصيلي. (آملی ۳۴۶)

ويقال له ۱۹/۱۵۶

أى للفاعل بالتجلى الفاعل بالعناية بالمعنى الأعم... وهو الذى يتبع فعله علمه، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه، من غير قصد زائد على العلم أو داعٍ خارج عن ذات الفاعل. (هيدجی ۲۰۰)

بها العلم زكن ۱/۱۵۷

المعنى: وإن علم أن وجود الأفعال هو العلم بها. (هيدجی ۲۰۰)

ما وُجد ۲/۱۵۷

«ما» نافبة. أى إن لم يكن الفعل عين العلم، كما كان في القسم السابق على هذا.

(هيدجی ۲۰۰)

عناية قمن ٩-٨/١٥٧

منصوب بنزع الخافض . أى بعناية قمن ، بان يسمّى بالفاعل بالعناية .

(هيدجى ٢٠٠)

التفصيلى الفعلى ٩/١٥٧

صفتان للعلم . (هيدجى ٢٠٠)

انطواء العقول ١٢/١٥٧

المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصّلة . وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل والمراد بالانطواء فيه كينونتها فيه بنحو اللّف والوحدة والبساطة .

وتسمية الملكة البسيطة بالعقل البسيط وكل معقول بالعقل التفصيلى ، إنما هو فى كتاب النفس حتى أن النفس تسمّى عقلاً من باب تسمية المحلّ باسم الحال . ووجه تسمية المفارق القدسى بالعقل ان عقله لذاته نفس وجود ذاته ، لا لأجل حضور صورة أخرى . (هيدجى ٢٠٠-٢٠١)

فى العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات :

الأول : ان يكون المراد بالعقل التفصيلية المعقولات المفصّلة التى تسمى النفس فى مرتبتها قلباً ؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصّلة ، التى تسمى النفس فى مرتبتها روحاً . وانطواء المعقولات المفصّلة فى العقل البسيط والملكة الخلاقة هو موجوديتها بوجود العقل البسيط ، وكون وجوده وجودها ، كوجود الحروف بوجود واحد جمعى ، هو وجود المعاد فى رأس القلم .

الثانى : ان يكون المراد بالعقول التفصيلية النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل ، وبالعقل البسيط العقل الفعّال .

الثالث : أن يكون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفارقة ، وبالعقل البسيط العقل الأول .

وانطواء النفس الناطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعّال ، والعقول المفارقة فى

العقل الأول كانطواء الصور المفصلة فى العقل البسيط والملكة الخلاقة. (آملى ٣٤٧)

بل العلم بالذات ١٤/١٥٧

أى فى الفاعل بالرضا. (هيدجى ٢٠١)

فعين الفعل ١٥-١٤/١٥٧

باعتبار ؛ ومعه باعتبار آخر. (هيدجى ٢٠١)

ارادة طبع ١٧/١٥٧

باسقاط العاطف. (هيدجى ٢٠١)

فالفاعل تسخيراً يرى ١٨-١٧/١٥٧

الفاعل بالقصد او بالطبع او غيرهما، اذا لوحظ فى نفسه، فهو مسمى باسمه، واذا لوحظ من حيث هو مستول قاهر مسخر، فهو فاعل بالتسخير. فليس له مصداق على حدة. (سبزوارى ٩٣)

عوارضا ٩/١٥٨

صفة لصور. أى الأول قياساً الى تلك الصور العارضة العلمية فاعل بالرضا، لأن العلم بهذا الفعل عين الفعل، كما هو بالقياس الى الموجودات الخارجية، مجردة كانت ام مادية، كالمثل النورية والطبائع الكلية والجزئية، فاعل بالعناية، لأن علمه بها زائد على ذاته. (هيدجى ٢٠١)

حاصل المعنى أن الحق تعالى عند المشائين فاعل بالرضا، بالنسبة الى الصور العلمية المرتسمة فى الصقع الربوبى؛ وفاعل بالعناية، بالنسبة الى ساير الموجودات التى معلومات بتلك الصور العلمية.

فلاك علمه تعالى بذوات الصور عندهم بارتسام صورها فى الصقع الربوبى بلا داع زائد. فيكون علمه السابق تفصيلياً زائداً على ذات العالم بلا داع. وهذا هو ملاك الفاعلية بالعناية بالمعنى الأنخص.

وبالنسبة الى نفس الصور، لا يكون علمه بها بصور أخرى، بل يكون الصور علماً

ومعلومًا، وعلمه السابق بها يكون علماً اجمالياً. وهو علمه بذاته الذي هو عين ذاته. فتكون فاعليته تعالى بالنسبة الى الصور فاعلية بالرضا: (آملی ٣٤٧-٣٤٨)

اذ الكل عنده هذه ١٢-١١/١٥٨

أى هذه الموجودات الخارجية، اذ هو لا يقول بالصور المرتسمة. فالصور العينية عنده عين الصور العلمية. (هيدجى ٢٠١)

او لكل منها ومن الصور ١٢/١٥٨

أى لكل من الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذواتها. وأما الصور المرتسمة فى الذات، فهم ليسوا قائلين بها. وهى طريقة المشاء، كما أن تلك المثل النورية مناط علمه تعالى بالأشياء عند افلاطون. (هيدجى ٢٠١)

يعنى: يجعل مضاف اليه لفظة «كل» الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذاتها التى هى ملاك علم الحق بالأشياء قبل وجوداتها الخاصة. وهى المسماة بالمثل النورية. ولكن لا يطلق عليها «العوارض»، لأنها ليست مرتسمة، بل جواهر مجردة قائمة بذاتها. واطلاق «العوارض»، لو أريد من المضاف اليه الكل من الصور العوارض والموجودات الخارجية، إما بالمشاكلة، مثل «قال اطبخوا لى جبة وقمصاً»، وإما من جهة تسميتها باسم ما ينتزع منها. وهو العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العلم، اذ هو من الأعراض. فيكون من قبيل تسمية المصداق باسم مفهومه. (آملی ٣٤٨)

اعنى المثل النورية ١٢/١٥٨

كما أوّل المعلم الثانى المثل النورية الى الصور المرتسمة الالهية. (سبزوارى ٩٣)

متعلق بالظرفين ١٤/١٥٨

وهما قوله «عندهم» وقوله «عند الاشرافى». (هيدجى ٢٠١)

بداع ١٥/١٥٨

كايصال النفع الى الغير على رايه. (سبزوارى ٩٣)

هو عنده فاعل بالقصد ۱۷-۱۶/۱۵۸

وأما عند الأشعرى ، فهو تعالى ايضاً فاعل بالقصد، لكن بالمعنى الأخص، وهو القصد بلا داع، فانهم قائلون بالارادة الخرافية.
وعند طائفة من الدهرية والطباعية، فاعليته سبحانه بالطبع. (هيدجى ۲۰۱)

إما مبنى للفاعل او للمفعول ۳/۱۵۹

كلمة «فطر» فى النظم إما مبنى للفاعل أو للمفعول. فعلى الأول، تكون كلمة «النفس» فاعله و«القوى» مفعوله. فيتحقق التنازع بينه وبين كلمة «يستعمل»؛ اذ هو يقتضى أن تكون كلمة «النفس» فاعله ولفظ «القوى» مفعوله.
وعلى الثانى،... فإما يكون «النفس» نائب فاعله، أو يكون نائب فاعله كلمة «القوى». فعلى الأول، يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» فى كلمة «النفس»، باقتضائه أن يكون نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يكون فاعلاً له. وعلى الثانى. يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» باقتضائه أن يكون «القوى» نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يكون مفعوله.
ومنه يظهر أن تنازعه مع «يستعمل» ليس منحصراً بأحد الوجهين. وهو كون «فطر» مبنياً للفاعل، بل يقع بينهما التنازع، ولو كان «فطر» مجهولاً.
وكيف كان، مجهولية «فطر» مع كون «النفس» نائب فاعله بعيد فى الغاية. لفساد المعنى، اذ المقصود فاعلية النفس للقوى، وهو لا يناسب ذكر مخلوقيته، كما لا يخفى.
(آملی ۳۴۹)

يستعمل النفس القوى ۴/۱۵۹

حاصل معنى البيت أن نفس الآدمية فاعليتها، بالقياس الى تصوراتها وتوهماتهما، بالرضا أو بالتجلى. وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها، كوهما وخيالها، فان النفس تستخدم المتفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات. (هيدجى ۲۰۲)

هذا ٤/١٥٩

أى لفظ «النفس». (هيدجى ٢٠٢)

على أحد الوجهين ٤/١٥٩

وهو كون «فطر» مبنياً للفاعل، لأن كلا من الفعلين المذكورين يقتضيه مفعولاً. أقول إنه على كلا الوجهين من باب التنازع، إذ «فطر» مبنياً للمفعول يقتضى كون «القوى» نائب فاعل، و«تستعمل» يقتضيه مفعولاً. فلاوجه للتخصيص، إلا أن يجعل النفس نائب الفاعل، وهو بعيد. (هيدجى ٢٠٢)

تنشى الصور ٥/١٥٩

باسقاط العاطف على قوله «تستعمل». (هيدجى ٢٠٢)

بالنسبة الى القوى ٦/١٥٩

حاصل البرهان على كون علم النفس بالقوى حضورياً، أى بحضور القوى بنفسها لدى النفس، لا حصولياً، أى ليس بحصول صورتها لدى النفس: أنه، لو كان علم النفس بها حصولياً، فإما (١) يكون بحصول صورها فى النفس فى مرتبة القوة العاقلة، و(٢) إما يكون بحصول صور القوى فى القوى نفسها، و(٣) إما يكون بحصول صورها فى آلات أخرى. ولا رابع. والثلاثة كلها باطلة.

وإذا كان التالى بشعبها الثلاثة باطلاً، يكون المقدم مثله. فعلم النفس بها لا يكون حصولياً. فيكون حضورياً. وهو المطلوب. (آملى ٣٥٠)

فكانت كلية ٨/١٥٩

فالنفس أدركت كلياتها، والحال أن جزئياتها هى المدركة المستعملة. (هيدجى ٢٠٢) لأن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات، لأن ادراكها يتوقف على الآلة. فيكون مدرك النفس منها كلياتها، مع أن جزئياتها مدركة، لأن النفس تستعملها جزئية، لا كلية. وهى بما هى جزئية فعلتها النفس وآلات أفعالها، لا بما هى كلية، فكليات القوى ليست آلات لأفعالها. وإنما النفس تفعل بواسطة هذه القوة وتلك من القوى الشخصية الجزئية. (آملى ٣٥٠-٣٥١)

فى ذواتها ۸/۱۵۹

بأن كان علم النفس بالقوى وادراكها إياها بارتسام صور القوى فى القوى.

(هيدجى ۲۰۲)

فانتقاش صورها فيها ۸/۱۵۹

انتقاش صور القوى فى القوى نفسها استعمال لها، حيث استعملت النفس تلك القوى فى ادراكها ذواتها، وجعلتها آلات لملاحظة نفسها، كما تستعملها وتستخدمها فى ادراك غيرها. وفى استعمال النفس اياها فى انتقاش صورها فيها، لابد من العلم بذلك الاستعمال والعلم بالآلات التى تستعملها، وهى مابه الاستعمال. فيحتاج فى علم النفس بها، الذى هو بارتسام صورها فى ذواتها، الى العلم بذواتها. فننقل الكلام الى العلم الثانى. والمفروض أنه أيضاً حصول بارتسام صور القوى فى نفس القوى الذى هو استعمال من النفس لتلك القوى فى ارتسام صورها فيها، المحتاج الى العلم بها. فيحتاج الى علم ثالث، وهكذا. وهو باطل للزوم التسلسل فى سلسلة العلوم. (آملى ۳۵۱)

لابد من العلم به ۹/۱۵۹

لأن استعمال الآلات، كالحواس الظاهرة والباطنة، فعل اختياري. ليس فعلاً طبيعياً. فيتوقف لاحالة على العلم بتلك الآلات واستعمالها. (هيدجى ۲۰۲)

وايضاً كيف تكون عالمة بذواتها وهى جسمانية ۹/۱۵۹-۱۰

وايضاً يلزم اجتماع المثليين. وايضاً صورها غيرها، والنفس تستعملها باعيانها، فلندركها باعيانها حضورياً. والحاصل ان علم النفس بالقوى المستعملة، امّا حضوري واما حصولي. والحصولي اما بحصول صورها للنفس فى مقام العاقلة، واما بانطباع صورها فى القوى. وانطباع صورها فى القوى، اما بانطباع صورة كل فى ذاتها، او فى غيرها، كانطباع صور القوى الظاهرة فى القوى المدركة الباطنة. والحضورى، اما بحضور وجودها بمصادق واحد بسيط، لاعلى مراتب النفس، بنحو الرق والجمع، واما بحضور وجوداتها فى مراتبها له، بنحو الفتق والفرق. والحضورى بقسميه صحيح، والباقي باطل. (سبزوارى ۹۳)

يعنى اذا كان إدراك النفس قواها بحصول صور القوى فى القوى لزم إدراكها لذواتها. وليس لتلك القوى إدراك ذواتها ، لكونها جسمية ، والتجسم من موانع الإدراك. (هيدجى ٢٠٢-٢٠٣)

فى آلات آخر ١٠/١٥٩

بأن كانت صور القوى حاصلة فى آلات آخر غيرها فى إدراك النفس إياها . (هيدجى ٢٠٣)

مع أنه ينقل الكلام ١١-١٠/١٥٩

على تقدير آلات آخر، تكون هى أيضاً معلومة للنفس بالعلم الحصى حسب الفرض. فننقل الكلام إليها. ويعود الكلام ، فإما يدور أو يتسلسل . (آملى ٣٥١)

لجميع شؤونها ١٢/١٥٩

قوله « لجميع شؤونها » ناظر الى صورها ، لأن الصور العلمية المنشأة فيها من شؤونها ، لأنها معلولها . ومعلول الشئ من شؤونه . (آملى ٣٥٢)

فتعلم من ذاتها جميعها ١٣/١٥٩

كيف لا ، ووجود ذات النفس لف وجوداتها ، واصل محفوظ فيها ؟ وهذا كما ان علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المنطوية فيه بنحو اتم ، وان لم يكن بنحو الاخطار الخيالى ، او المفاهيم العقلية المتعاقبة ، سيما فيمن كان عقلاً محضاً ، مقهور القوى الجزئية . فان نفي حضررها المتوهم ، انما هى نفي الحضور للخيال والعقل التفصيلي . وبالجمله نفي خاص ، لاعام . (سبزوارى ٩٣)

وعلى علمها بها بعين وجوداتها ١٤-١٣/١٥٩

يعنى : وجوداتها الفعلية عين علم النفس بها فى مقام علمها الفعلى . وعلم النفس بذاتها عين علمها بتلك الوجودات الفعلية فى مقام علمها الذاتى . ويكون علمها الذاتى سابقاً على الوجودات المتكثرة وعلى العلم الفعلى بها الذى هو عين تلك الوجودات . فالنفس ، فى نفس علمها بذاتها الذى هو عين ذاتها ، تعلم جميع تلك الوجودات المتكثرة من الصور

والقوى، لأنها ، فى وحدتها ، كل تلك الصور وتلك القوى . فيكون علمها بذاتها عين علمها بتلك الصور والقوى ، لكن علماً اجمالياً فى عين الكشف التفصيلى . وهذا معنى فاعليتها لتلك الصور والقوى بالتجلى . (آملى ٣٥٢)

وان لم يكن لها العلم بذلك العلم ١٥/١٥٩
الآ عند الكمال ، وبعد الاستكمال . بل تعلم حينئذ القوى الخارجية . فان القوى المنشئة فى الآفاق والصياصى ، كعكوس للقوى المتراكمة فى هذه الصيصية التى هى ام القرى . ومن هنا ورد فى الاثمة (ع) : « انفسكم فى النفوس وارواحكم فى الارواح » . (سبزوارى ٩٣-٩٤)

بذلك العلم ١٥/١٥٩

الحاصل من ذات النفس بجميع قواها بوجود واحد بسيط . (هيدجى ٢٠٣)

عناية ١٦/١٥٩

منسوب بنزع الخافض . أى فعل السقوط بالعناية .
حاصل البيت ان فاعلية النفس بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية ، كالسقوط من جذع النخلة والجدار المرتفع ، الحاصل منها من تخيل السقوط . (هيدجى ٢٠٣)

بالقصد ١٧/١٥٩

يعنى فاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة منها الداعية لها الى تحصيل أغراضها واستكمالها بها بالقصد ، كالمشى والكتابة وغيرهما ، إلا أنه مضطر فى قصده واختياره ، لأن اختياره حادث فيه بعدما لم يكن . ولكل حادث محدث . فيكون اختياره عن سبب مقتضى وعلة موجبة . . . ومن هنا يقال : الإنسان مضطر فى صورة مختار ، والحق مختار فى صورة مضطر لأجل أن اختياره وجوبى بعد التعلق . (هيدجى ٢٠٣)

الكاف هنا ١٨/١٥٩

أى إسمية تمثيلية ، لاحرفية تشبيهية . (هيدجى ٢٠٤)

یعنی: تكون بمعنى المثل، فيصير المشي مثلاً لفاعلية النفس بالقصد. وليست الكاف للتشبيه حتى يصير فاعليته بالقصد شبيهاً بالمشي. (آملی ۳۵۳)

بالطبع ۱۹/۱۵۹

يعني فاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها، بالطبع. وفاعليتها الحرارة الحمائية والمرض والهزال والسمن المفرط وسائر العلل والاستقام، بالقسر. (هيدجي ۲۰۴)

كالصحة فعل ۱۹/۱۵۹

تذكير فعل لرجوع الضمير الى الكاف الاسميّة، وازدياد فعل في المواضع، لانّ المثال للفعل لا للفاعل. (سبزواری ۹۴)

كما ان الحركة الصعودية ۲/۱۶۰

الحركة القسرية كالحركة الطبيعية كلتاها فعل النفس في مرتبة الطبع، وهي مقامها النازل. إلا أن القسرية من الطبيعة المقسورة، والطبيعية من الطبيعة المخلاة ونفسها عن القسر وليست القسرية من القاسر. وذلك لأنه بعد اذ رمى القاسر حجراً ونحوه الى العلوّ، ثم مات بلامهله، يتحرك الحجر الى العلوّ بعد موته آنناً ما من الزمان. ولو كانت حركته من القاسر، لكان اللازم انتهائها عند موته. وإلا، يلزم بقاء المعلول بعد زوال علته. فمن هذا يستكشف أن حركته من طبيعته، لكن لا مطلقاً، بل مقسورة. (آملی ۳۵۳)

مع علوّها لمادنت ۴/۱۶۰

فكما نقول: تعقّلت، نقول: احسست، وحركت، وتحركت. وتنسب الكل الى نفسها. ولولا الاتحاد بين النفس والقوى^۱، لما تألمت بسوء مزاج، او تفرق اتصال يحدث في البدن الماحسّيا، بل كانت كمن يحب احداً، والمحجوب يتألم بتفرق اتصال، والمحبّ يغتمّ بذلك. فالنفس لها وحدة جمعيّة، هي ظلّ الوحدة الحقيقيّة. مثنوى:

«كيف مدّ الظلّ» نقش اولياست كو دليل نور خورشيد خداست

(سبزواری ۹۴)

متعلمة بأسماء الحق ۱۶۰/۴-۵

تعلم النفس بأسمائه تعالى التنزيهية والتشبيهية كناية عن جامعيتها للأضداد. كما أنه تعالى جامع لها، فإنه تعالى قريب في عين بعده، وبعيد في عين قربه، باطن في ظهوره، وظاهر في بطونه، عال في دنوه، دان في علوه، وإنه تعالى خارج عن الحدين: حد التنزيه والتعطيل وحد التشبيه... والمراد بخروجه عن الحدين، هونفى التعطيل والتشبيه عنه تعالى.

فالنفس أيضاً عالية في دنوها، دانية في علوها، قريبة في بعدها، بعيدة في قربها، خارجة عن الحدين: حد التنزيه وحد التشبيه، جامعة لهما، عالمة بذاتها، لا يعلم زائد على ذاتها بل عالمة بما سواها كذلك، لأن علمها بما سواها اشراق منها على ما سواها، واشراقها لا يخلو منها حيث إن اشراق الشئ هو نفس الشئ بوجه، قادرة بنفس ذاتها، وحية بنفس ذاتها. وبالجمله لها وحدة جمعية ظلية، ظل وحدة الحققة الحقيقية الأصلية. (آملى ۳۵۳-۳۵۴)

فهي عالية في دنوها ۱۶۰/۶

إقتباس من كلام زين الموحدين على بن الحسين عليها الصلوة والسلام، حيث قال في دعائه يوم العرفة: «وانت الله لا اله إلا انت الدانى فى علوه والعالى فى دنوه» الى آخر كلامه الشريف. (هيدجى ۲۰۴)

بامرها كل القوى ۱۶۰/۷-۸

فالنفس تقول: ايتها المدركة، تدرك بقوتى. وايتها المحركة، تحرك بحولى، ولا حول ولا قوة لكما، ولغير كما الآلى. (سبزوارى ۹۴)
إشارة الى أن القوى مسخرات لأمر النفس. (هيدجى ۲۰۴)

بل انما حرك مادة موجودة ۱۶۰/۱۳

ووجود الصورة المفاضة، انما هو من الله تعالى. وهذا احد معانى الامر بين الامرين فان فاعل الوجود، فى اى شئ كان، هو الله تعالى. وفاعل حركته من حال الى حال هو الفاعل الامكانى. وما اشير اليه فى الكتاب، هو هذا، اى: لستم المعطين لوجود المنى والمزروع وغيرهما، لانكم لستم مبادئ الحركة الاينية للمنى والبذور النباتية وغيرهما. (سبزوارى ۹۴)

اشير اليه ١٤/١٦٠

أى الى أن الفاعل بالحقيقة مبدء الوجود. ومفيدة كما في عرف الالهيين، لا مالا يفيد غير التحريك. فما يطلق عليه «الفاعل» في الطبيعيات ليست علة بالذات، بل مثل هذه العلة تكون معدة. (هيدجى ٢٠٥)

أى اشير الى أن الفاعل هو معطى الوجود، لا معطى التحرك في الآيات المباركة، حيث يسلب الفاعلية في الموارد المذكورة فيها، مع أن الفاعل بمعنى معطى التحرك فيها موجود. فتدل الآيات على انحصار الفاعل بالفاعل الالهى، أعنى معطى الوجود، اذ لا مؤثر في الوجود غيره. (آمل ٣٥٤)

في البحث عن الغاية ١/١٦١

هذا ايضاً من افضل مباحث الحكمة، سيما ان حققت انّ الوصولات الى الغايات بنحو التحوّلات، وانّها طوليات. (سبزوارى ٩٤)

وكلّ شئ في فعله ٢/١٦١

فالفعل مقدّمة وخير توصّلى. والغاية، من حيث هي غاية، ذات المقدمة وخير وكمال اصالى، وهى صورة الصورة بالحقيقة. (سبزوارى ٩٤)

للطبائع وهى عديمة الشعور ٣/١٦١

استدلوا لإثبات الغاية في أفعال الطبائع بالمشاهدة. فإننا نشاهد في الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأدية الى أمور مرتبة عليها ترتب الغاية على ذى الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية اليها. ولا نغنى بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشئ. وذلك التأدى ظاهر لمن تأمل في هذه الأمور حق التأمل. (آمل ٣٥٥)

والشعور عين ذاتها مهيّبة او وجوداً ٤/١٦١

هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم في الحق تعالى، والمفارقات العقلية، فان صفات الله تعالى عين ذاته بقول مطلق. وفي العقول عين وجودها، لا عين مهيّتها، كما انّ اصل

الوجود زائد علی مهیّتها، بخلاف الحق المطلق، اذ لامهیّته له. واطلاق الشعور من باب التغليب. (سبزواری ۹۴-۹۵)

ما كان الشعور عين ذاته مهية، هو الحق تعالى، لأن مهیّته تعالى عين وجوده، وأنه ليس له مهية سوى الوجود. فصفاته العليا عين المهية التي هي عين وجوده، وإن لا يطلق عليه «الشعور» و «الشاعر»، لاختصاص الشعور بما يكون بالآلة. ويكون اطلاق «الشعور» من باب التغليب.

وما كان عين وجوده هو المفارقات العقلية من المبادئ العالية التي دون مبدء المبادئ، جل جلاله، فإن الصفات العليا عين وجوداتها، لا ماهياتها. وهذا، على قول من يقول بأن لها ماهيات، ظاهر. واما عند من يقول بالنفس وما فوقها انيات صرفة، فكذلك أيضاً، لما عرفت منا مراراً، بأن المقصود من هذا الكلام ليس نفى الماهيات عن المفارقات حقيقة. وإنما الغرض بيان غلبة أحكام الوجود فيها، واندكالك آثار ماهياتها في حكم وجوداتها وغلبة نورها. (آملی ۳۵۵-۳۵۶)

اذ مقتضى الحكمة الالهية ۵/۱۶۱

كل من الحكمة والعناية تطلق على معنيين.

فأول معني الحكمة هو الحكمة العلمية، أعني العلم بما يترتب على الشئ. وثانيها الإحكام والإتقان. فالمعنى الأول... من شعب العلم، والثاني من شعب القدرة. وأول معني العناية هو العلم الفعلي بالنظام الأحسن... والمعنى الثاني من العناية هو الإتقان والإحكام، أعني، المعنى الثاني من معني الحكمة.

فالحكمة والعناية تصيران مترادفين في معنهما الاول والثاني. أي انها مترادفين اذا أطلقا معاً بالمعنى الأول، أو أطلقا معاً بالمعنى الثاني. وانها متغايران، لو اريد من كل معنى غير ما يراد من الآخر.

فالحكمة والعناية في النظم يمكن أن تكونا مترادفين، ويمكن أن تكونا متغايرين. لكن لما كان تغايرهما حسن، لأن التأسيس أولى من التأكيد، فإن أريد من الحكمة معناها الأول،

ينبغي أن يراد من العناية معناها الثاني. وإن أريد من الحكمة معناها الثاني، ينبغي أن يراد من العناية معناها الأول. (آملی ٣٥٦)

العلم الفعلي بالنظام الأحسن ٦/١٦١-٧

المراد بالعلم الفعلي هو ما يكون منشاء لتحقيق المعلوم بالعرض، كعلم البناء بصورة البناء، الذي منه يتحقق البناء الخارجي، فالعلم الفعلي في مقابل العلم الانفعالي الذي يكون المعلوم بالعرض منشاء لتحقيقه، عكس العلم الفعلي. (آملی ٣٥٦)

فالعناية هنا بالمعنى الاول ١٠/١٦١

اي، لو اريد من الحكمة المعنى الثاني. وأما لو اريد منها الحكمة العلمية، كانت العناية بالمعنى الثاني، لأنّ الجمع اولى. (سبزوارى ٩٥)

ايصال كل ممكن لغاية ١٠/١٦١

أى الى غايته المطلوبة له وكماله اللائق بحاله، لا الكمال المطلق. (هيدجى ٢٠٥)

وذانك منافيان ١٠/١٦١

اي، القسر الدائم والاكثرى لغلبة ممنوعية الممكن حينئذ عن الوصول الى الكمال المترقب منه. (سبزوارى ٩٥)

الغاية علة فاعل ١١/١٦١

إشارة الى أن كل واحد من الفاعل والغاية علة للآخر من جهة. فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين، لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها؛ والغاية لكون الفاعل فاعلاً.

ولذلك، اذا قيل لك: «لم شربت الدواء؟» فتقول: «لأصح». واذا قيل: «لم صححت؟» فتقول: «لأنى شربت الدواء» فشرب الدواء سبب فاعلي للصحة، والصحة سبب غائي لشرب الدواء. (هيدجى ٢٠٥-٢٠٦)

بمهيبتها ١١/١٦١

اي بمهيبتها الموجودة في العلم من حيث ذلك الوجود. (سبزوارى ٩٥)

موخرّة عنه عينا ١٢/١٦١

كما يقال: «اول الفكر آخر العمل». ولهذا، فالترقيّات والمعارج دوريّة، والطالب والمطلوب لهما وحدة ما. (سبزوارى ٩٥)

عن امر العبث ٣/١٦٢

ذكره على سبيل التمثيل او التغليب، كما يطلق فى العرف ايضاً. واما العبث فى العرف الخاص، فيطلق على ما يكون المبدء البعيد فيه هو التخيّل فقط، وتطابق فيه غاية الشوقيّة وغاية العاملة، كما يأتى. (سبزوارى ٩٥)

تنحلّ بفواعل ومبادئ ٦/١٦٢

قال صدر المتألهين: «اعلم أن كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة. فالمبدء القريب هو القوة المتحركة، أى المباشرة لها، وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو. والذى قبله هو الارادة المسماة بالاجماع. والذى قبل ذلك الاجماع هو الشوق. والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيّل.

واذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صورة ما موافقة، حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة. بل نفس التصور يفعل الشوق. والأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال». (هيدجى ٢٠٧-٢٠٨)

قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

وابعد، فالاقرب كالقوة العاملة، والقريب كالاجماع المسمّى بالارادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن القوة الشوقية، والابعد كالتخيّل او الفكر التعقلى. (سبزوارى ٩٥)

شوقية غيى ٨/١٦٢

جعل غاية لمحركة شوقية. (هيدجى ٢٠٨)

لتلقى فيه صديقاً ١١/١٦٢

ففى الأول، يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة. وفى الثانى، لا يكون كذلك. بل يكون المشوق حاصلًا بعد ما انتهت اليه الحركة. وربما يكون نفس

الحركة غاية المتحرك، كما يتحرك زيد من مسكنه الى بيت الرياضة للرياضة. (هيدجى ٢٠٨)

وحيثذ فغاية ١٢/١٦٢

أى اذا لم تتحد، فغاية العاملة حاصلة دائماً، يعنى أن الغاية التى ينتهى اليه الحركة غاية للقوة العاملة دائماً، وليس لها غاية غير هذه، كالطباع. وأما القوة الشوقية، فليس يجب دائماً ان يكون ذلك الامر غاية لها، ولا يجب أيضاً أن لا يكون. (هيدجى ٢٠٨)

لقوة فى العضلة ١٢/١٦٢

هى العاملة المباشرة للتحرىك. (هيدجى ٢٠٨)

مثل غاية الطباع دواماً حاصلة ١٢/١٦٢

لأن غاية الطباع أيضاً هى ما اليه الحركة دائماً. (آملى ٣٦٠)

فتلك القوة كانتها ١٢/١٦٢-١٣

المراد انه فى مقام تكثير الواحد يؤخذ القوة وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة، فى ان غايتها ما اليه الحركة، وهى دائماً حاصلة. والطبيعة فى المواضع الاخرى، اذا لوحظ مسخريتها للنفس الكلية، فهى كانتها قوة عاملة حيوانية. (سبزوارى ٩٥)

كانها طبيعة جمادية ١٣/١٦٢

قال المصنف فى حاشية الأسفار: «إن الحركة العاملة، اذا لوحظت نفسها فقط بشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، كانت كالطباع. فإن شئت سمّ القوة العضلية طبيعة؛ وإن شئت، سمّ الطبيعة التى فى البسائط محرّكة عاملة». (هيدجى ٢٠٨)

يعنى أن القوة المنبثة فى العضلات، اذا لوحظت نفسها وبشرط لا، أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، تكون كالطباع فى أن غايتها ما اليه الحركة. (آملى ٣٦٠)

الباطل ١٨/١٦٢

مفعول ثان لقوله «عدّ» بمعنى ظنّ، مبنى للمفعول. ويجوز أن يكون أمراً، و«شوقية» مفعولاً أولاً. (هيدجى ٢٠٨-٢٠٩)

ذو الغايتين ٤/١٦٣

« فهو العبث » خبر لقوله « ذو الغايتين » .

تقدير البيت : إن كان التخيل وحده مبدءً بعيداً، اى لذى الغايتين، فهو العبث ...
والحاصل أن معنى « العبث » فى الاصطلاح أن لا يكون هناك مبدء فاعلى فكرى،
فلا غاية فكرية، ويكون ما انتهت اليه الحركة التى هى غاية دائماً للعاملة، غاية للتخيل والشوقية
كالحركة المنبعثة عن الشوق التخيلى الى موضع يكون نفس الغاية المتشوقة. (هيدجى ٢٠٩)

كان له تخيلٌ وحيداً ٧-٦/١٦٣

هذا قدر مشترك بين الاربعة. والوحيدية هنا غير ما يأتى . فانّ المراد بها هنا ان
لا يكون التخيل مع الفكر فى المبدئية، وان كان مع الطبع او المزاج او الخلق، ممّابه امتيازها.
(سبزوارى ٩٥-٩٦)

فهو العبث ٨/١٦٣

اى، مسمّى به فى الاصطلاح، لانه عبث بمعنى انه لا غاية له، اذ ظهر خلافه.
وقس عليه غيره. (سبزوارى ٩٦)

يفترق عنها ١١/١٦٣

أى عن أخواتها، اذ غاياتها غير ما اليه الحركة. (هيدجى ٢٠٩)

فالتخيل اما وحدة المبدء ١٢/١٦٣

أى، بلا شركة من طبع او غيره، ولا من فكر. (سبزوارى ٩٦)

المجازف ١٤/١٦٣

كلعب الطفل ومن فى حكمه. (هيدجى ٢٠٩)

القصد الضرورى ١٦/١٦٣

أو الطبيعى. (هيدجى ٢٠٩)

كل المبادئ الثلاثة ٢٠/١٦٣

وهى التخيل والشوق والعاملة. (هيدجى ٢١٠)

كل المبادئ في الجميع تكتسى غايتها ٢١-٢٠/١٦٣

فاذا كانت لافعال هذه المبادئ الجزئية غايات، فما حدسك بافعال مبدء المبادئ؟ وهو غاية الغايات لفعله المطلوب، لاشئ سواه، كما ياتي في مبحث الارادة. فتباً لمعرفة من يقول: لا غاية مطلقاً ذاتية او غيرية لفعله، ومن ينفي الذاتية ويثبت الغيرية. وهذا ايضاً باطل، للزوم الاستكمال. (سبزواري ٩٦)

حيث ما ثبت ١/١٦٤

«ما» نافية. (هيدجي ٢١٠)

انما يسمي لعباً ولهواً ٣/١٦٤

اي في العرف. ووجه اطلاق اهل العرف هذا على فعله، شانية النوع وصلوحه للافعال المتقنة، لا هذا الشخص، من حيث هو. فيضع النوع مكان الشخص، وليس بعدل. نعم، يستحسن في مقام الخطابة والموعظة الحسنة. واما في مقام البرهان، فكما قيل:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد اين را هم بدان

(سبزواري ٩٦)

وأما بالنسبة الى المبادئ الموجودة ٤/١٦٤

وقد عرفت أن لعب الطفل يسمي بالفعل المجازف، وهو ما يكون التخيل بدون الفكر هو المبدء الأبعد، بلا انضمام أمر آخر اليه من طبع أو مزاج أو عادة ونحوها. (آملی ٣٦٠-٣٦١)

واللذة هي الخير ٩/١٦٤

أي اللذة، بحسب القوة الحيوانية، خير حقيقي بالنسبة الى الحس والحيوان والتخيل. وهي خير مظنون بالقياس الى الانسان. (هيدجي ٢١٠)

بطلان الاتفاق ١٣/١٦٤

الاتفاق الذي اتفق الحكماء المتأهلين على بطلانه، هو أن يوجد الشئ بلافاعل مرجح لوجوده. (هيدجي ٢١٠)

الاتفاق ١٣/١٦٤

إن الاتفاق هو المصادقة وحصول الشئ من حيث لا يحتسب. وكل ما يندروقه لكثرة الشرائط المعتبرة في سببه، يقال انه اتفاق. وكذا ما لا يعلم سبب وجوده. ويطلق على الغايات العرضية أموراً اتفاقية. وأيضاً، اذا كان الكائن غير مطمع ولا متوقع، وليس دائماً أو أكثرى، يقال للسبب المؤدى اليه إنه اتفاق. (هيدجى ٢١٠)

الاتفاق قد يطلق على ما كان له سبب طبيعى أو إرادى بالعرض، ليس دائماً الايجاب ولا أكثرى. فإن تأدية الأسباب الى المسببات، إن كانت دائمية أو أكثرية، سميت أسباباً ذاتية. وإن كانت نادرة، سميت اتفاقية. والاتفاق بهذا المعنى أمر معقول واقع... وقد يطلق على ما لفاعل له، أو على ما لا غاية له، أو على ما لفاعل ولا غاية له معاً. وبهذا المعنى باطل غير واقع، لوجود الفاعل والغاية لكل ممكن، اذ الإمكان مناط الحاجة، والغاية علة فاعلية الفاعل. (آملى ٣٦١)

وليس في الوجود الاتفاقى ١٣/١٦٤

ردّ على القائل بالاتفاق، فيزعم بسوء ظنه ان المطر، مثلاً، لضرورة المادة كائن، اذا الشمس بنحرت من البحار، والاراضى الرطبة، فاذا ارتفع البارد ووصل الى الزمهرير، برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق ان يتحقق مصالح شتى، من غير قصد. ولم يعلم هذا الجاهل انه لا يقع شئ في العالم، ولو كان احقر ما يتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة. وقد مرّ ان كل القوى والمبادئ، مجالى مشيته وقدرته. فهب ان الشمس تبخر. فمن الذى يسخرها، ويدير ويسيرها؟ والنفس المتعلقة بها التى تجرّها الى الجنوب والشمال، وتفعل الفصول الاربعة، من امر من هو؟ وتجلّى من عليه، وبنور من يستضى؟ اى آفتاب آينه دار جمال تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك. (سبزوارى ٩٦)

الشئ الاتفاقى ١٣/١٦٤

بأن يوجد بلا سبب موجب لوجوده أو بلا غاية أو بدونها. (هيدجى ٢١١)

بها وجوده وجب ١٤/١٦٤-١٥

والواجب لا يقال فيه انه اتفق. فلا يقال انه صادفت القوة النارية الحطب اليابس فانفق ان احرقته .

والتفصيل ان الامور الممكنة منها دائم الوجود ، ومنها اكثرى الوجود ، ومنها اقلى الوجود ، ومنها متساوى الوقوع واللاوقوع . اما الاولان ، فلا اتفاق فيهما قطعاً . فلا يمكن ان يقال : اتفق ان صارت الاربعة زوج ، وصار الثقل هابطاً . واما اقلى الوجود الذى يقول الجاهل انه اتفاق ، كالا صبح الزائد ، فالقوة الفاعلة ، متى صادفت المادة الفاضلة عن المصروفة ، في تكون كف الجنين واصابعه الخمس ، وصادف استعداداً تاماً ، فعلته بلا تعطيل للحق عمن له الحق . فوجب ان يتخلق بهذه الشرائط ، ودام بهذا الوضع . واذا حصل الوجوب والدوام فى الاقل ، فما ظنكك بالمتساوى ؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية الى الكلى ، وينظر الى العرض ، لا الى الطول . فهو فى ضمنك المحول عن شمول امطار سحاب العلم والوعول . (سبزواري ٩٦-٩٧)

وايضاً يقوله ١٦/١٦٤

لا وقع هنا لكلمة «ايضاً» ، والمناسب موقعها لفظة «إنما» . أى الجاهل القائل بالاتفاق ، إنما يقوله بالقياس الى نوع ما يؤدى ، لا مطلقاً . حاصله أن نسبة العثر فى المثال المذكور الى نوع الحفر وطبيعته ، بالإمكان ؛ والى الحفر الشخصى ، بالوجوب . فلا يصح أن يقول إن العثر بالقياس اليه اتفاق ، أى بلا سبب موجب لوجوده . والشئ ما لم يجب ولم يوجد لم يوجد . (هيدجى ٢١٢)

توضيح ذلك أن السبب للشئ قد يكون مستقلاً فى السببية بذاته ، غير محتاج الى أمر خارج عن ذاته . ولا محالة ، يكون تأديته الى المسبب دائماً .

وقد يكون محتاجاً الى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته ، ولكن يكون حصول الشرائط والأحوال معه دائماً . فيكون تأديته الى المسبب أيضاً دائماً .

وقد يكون محتاجاً اليهما ، ولكن يكون حصولهما معه فى حال دون حال . فلا يخلو إما

یکون الحصول أكثر من اللا حصول ، أو يكون مساوياً معه ، أو يكون أقل منه .
فهذه أقسام خمسة . فالنسب في الثلاثة الأولى منها ، أعني ما كان السبب مستقلاً بذاته ، وما كان محتاجاً الى شرائط وأحوال دائمة الحصول معه ، أو أكثرى الحصول معه ، يقال إنه سبب ذاتي ومسببه غاية ذاتية له .

وفي الأخيرين ، أعني السبب المحتاج الى الشرائط والأحوال المتساوي الحصول معه ، أو الأقلتي الحصول ، لا يخلو إما أن ينسب المسبب الى مجموع ذلك السبب والأحوال الحاملة معه على التساوي أو الأقلية ؛ أو ينسب الى نفس السبب وحده .
فعلى الأول ، أعني ما اذا نسب الى المجموع ، يقال أيضاً إنه سبب ذاتي ومسببه غاية ذاتية له .

وعلى الثاني ، يقال إنه سبب اتفاقي ولمسببه غاية اتفاقية .
فالحفر ، بالقياس الى العثور على الكنز ، لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف يكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر ، ومع عدم مانع مع الوصول اليه ، كان سبباً ذاتياً للعثور ، والعثور غاية ذاتية له .

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا ، كان سبباً اتفاقياً ، والعثور غاية اتفاقياً . (آملی ۳۶۳)

فالانفاق كالامكان ۱۹/۱۶۴

أى كما أن مصحح الإمكان للماهية هو اعتبار ذاتها مع قطع النظر عن الوجود ، فإن سبب ضرورتى الوجود والعدم في حال الوجود عن الماهية أو تساوى الوجود والعدم لها فيها لا يصح ، لأنها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين ، فيكفى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل ؛ كذلك الإتفاق ، مصححه اعتباره بالنظر الى ذات السبب المؤدى وطبيعته ، مع عدم ملاحظة الوجود معه ، فانه ، حال وجوده ، واجب الوجود ، والوجوب ينافي الاتفاق . (هيدجی ۲۱۳)

موتاً طبعياً ۲۱/۱۶۴

إشارة الى جواب ما قيل أيضاً إن الاخترام والفساد والتشويهاً والزوائد ليست

مقصودة للطبيعة . فلا يجب أن يكون كل ما يحدث غاية لفعل . (هيدجى ٢١٣)
 أى اذا قيس الموت الاختراى الى النظام الكلى الجملى ، يكون طبيعياً ، لا اخترايماً .
 (آملى ٣٦٣)

فغايتة ٢٢/١٦٤

الضمير يرجع الى من يرد عليه الموت الاختراى . (آملى ٣٦٤)

هى هذا ٢٢/١٦٤

أى غايته هذا الاخترام بالنسبة الى نظام الكل والأسباب المؤدية الى الوجوب . فهو
 واصل الى الغاية بهذا النظر . فهى المطلوبة من هذا المتحرك ، لا غيرها . (هيدجى ٢١٣)

مطلوب كل شئ ٢٣/١٦٤

أى غايته المطلوبة منه .

مثلاً ، المطلوب من شاة جلدها ، ومن أخرى لحمها ، ومن أخرى لبنها ووبرها .
 فلكل واحدة غاية لا تطلب إلا منها ، ولا تحصل إلا فى وقتها .

وكذا أقسام الأشجار وأصنافها . المطلوب من بعضها أن يتخذ عصى أو قوساً أو
 نصاب قدوم ، ومن أخرى أن يكون خشبة سقف ، او يعمل منه باب أو سرير . فلكل منها
 باعتبار الغايات المذكورة أمد ينتهى اليه وأجل يقطع فيه ، لا يستأخره ساعة ولا يستقدمه .
 وإلا ، لبطلت المصلحة الملحوظة فى وجوده .

فالغرض المطلوب من الموت الاختراى لم يطلب من الموت الطبيعى بالقياس الى

النظام الأحسن . (هيدجى ٢١٤)

الانسان الكامل ١/١٦٥

هذا اشارة الى ما فى الحديث القدسى : « يا بن آدم ، خلقت الأشياء لك ، و خلقتك

لنفسى » ...

والحاصل أن الانسان الكامل غاية الإيجاد وغايته وجود الواجب تعالى . (آملى

٣٦٤ - ٣٦٥)

فانما قصد الغاية الثانية لا الاولى ۳/۱۶۵

لوصولها الى ارباب انواعها واستكمالها بمظهرية اسم من اسماء الله الحُسنى، وحشرها الى الله تعالى حشرا تبعياً ، فالاولى متحققة لها.

آتش افروز بخارى نخرد بستان را (سبزواری ۹۷)

المقصودة للعقول الجزئية المترتبة من الشئ بالنظر الى شأنية نوعه ، كتقرب الانسان من طفله أن يعيش ويصير رجلاً كاملاً في العلم والصناعة. (هيدجی ۲۱۵)

لا الاولى ۳/۱۶۵

التي بالقياس الى كلية النظام. (هيدجی ۲۱۵)

والمراد بالاولى والثانية ، إما بحسب العبارة ، حيث إن الغاية بالقياس الى النظام الكلي مذكورة اولاً ، وإما بمعنى الغاية الأولية في الغاية الاولى ، وغاية الغايات في الغاية الثانية . فالمراد بالثانية حينئذ ما ليس بالغاية الاولى ، وإن كانت غاية الغايات. (آملی ۳۶۵)

وهذا الترتيب ۳/۱۶۵

أى ، ترتب الغاية الثانية من كل شئ ، بالنظر الى شأنية نوع الانسان ، لاشخصه . وايضاً بالنظر الى قابلية الهيولى الثانية الجسمية الجنسية ، لالشخصية ، والترتيب من مادة الشئ ترتب منه ، اذ ليست اجنبية منه ، بل ذاتية له . والاجسام محكوم عليها بالاحكام عند الانام ، والفيض لا ينقطع فكل ذرة ذرة. (سبزواری ۹۷)

كلمة «ايضاً» في هذا المقام مثلها في قوله المتقدم «وايضاً يقوله بالنظر الى نوع ما» . يعنى: هذا الترتيب ليس بالنسبة الى الشخص ، فان كلاً ميسر لما خلق له ، بل بالنظر الى النوع والى المواد . فإن ترتب الغاية الثانية من كل شئ بالنظر الى شأنية نوع الانسان وكونه في أول خلقته في مرتبة العقل الهيولاني مستعد لقبول كل صورة ترد عليه ، لبالنسبة الى شخصه . وهذا ظاهر .

وأما بالنظر الى المواد ، فلأن المادة متحدة مع الصورة وجوداً ، بناء على كون التركيب بينهما اتحادياً ، لا انضمامياً ، وحكم أحد المتحدين حكم الآخر . فالترتيب في المادة يسرى الى

الصورة . فاذا كانت المادة الثانية ، وهى الجسمية الجنسية ، مما يترب منها الوصول الى الغاية الثانية ، ينتظر من الصورة المتحدة معها ذلك أيضاً .

خصّ حكم الترقب بالهوى الثانية ، لأن الهوى الأولى التى هى هوى الهويات ، ليس شأنها إلا القوة . فهى لا يترب منها إلا كونها قوة . وإنما أخرج الجسمية الشخصية عن حكم هذا الترقب ، لأن هذا الحكم ثابت للجسمية الجنسية . وأما الشخص ، فكل ميسر لما خلق له . (آملى ٣٦٥-٣٦٦)

لاتحادها بالصّور ٤/١٦٥

لأنها كانها اجزائه ، لأنّ النبات ظلّ نباتيّته ، والسّباع والبهايم اظلال غضبه وشهوته والشیطان ظلّ نكراه ومكيدته . وهكذا قال الشيخ فى خطبة رسالته : « الحمد لله الذى خلق الانسان وخلق من فضالة طينته سائر الاكوان ^(١) » . (سبزواری ٩٧)

كلمته التامة ٥/١٦٥-٦

الكلمة التامة هى التى ليست لها حالة منتظرة ، كالعقول والنفوس . (آملى ٣٦٦)

باب الأبواب ٦/١٦٥

العوالم ، كليها وجزئيتها ، كتب إلهية . والإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب ، لأنه نسخة العالم الكبير المشتمل على الملك والملوك وأسرار قدرة الله والجبروت . فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى مسمّى بأمر الكتاب ، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات . وهو المراد بباب الأبواب ، اذ الإتيان الى جناب الرحمن ، عند أهل التصوف والعرفان ، لا يكون إلا فى صورة الانسان . فوصول الإنسان الكامل الى غاية الغايات وصول كل الأشياء اليها . (هيدجى ٢١٥-٢١٦)

دريت ان كل ممكن لا بد ٦/١٦٥

أى ، كلّ جسم من الممكنات ، لما دريت من قابليّته للمسير الى بابه ، لامرّة بل مراراً . (سبزواری ٩٧-٩٨)

(١) در حاشیة شرح منظومة چاپ ناصرى وجود ندارد .

العکوف علی بابہ ۷/۱۶۵

اذ الغایة الأخيرة للممکنات هی البلوغ الی جنبه تعالی . (هیدجی ۲۱۶)

مما به ۳/۱۶۶

یعنی مما به فعلیته شیئیته ، علی القول الحق من أن شیئیة الشئ بصورته ، لا بمادته .
فالسریر سریر بهیئته ، لا بنحشبه ، والحيوان حیوان بنفسه ، لا بجسده . (هیدجی ۲۱۶)

علة صورية للكل ۳/۱۶۶

یعنی: مابه شیئیة الشئ بالفعل ، اذا قیس الی الكل ، أى الی المركب منه ومما یكون
الشئ به بالقوة ، یشمى علة صورية . واذا قیس الی الجزء الآخر الذى محل له وهو حال
فيه ، یقال له الصورة .

فالعلة الصورية والصورة متحدتان ذاتاً ، ومتغیرتان مفهوماً واعتباراً .
وكذا الحال فی العلة المادية والمادة . فما به الشئ یكون بالقوة ، اذا قیس الی الكل ،
یشمى بالعلة المادية ، واذا قیس الی الجزء الصورى ، یشمى بالمادة . (آملی ۳۶۶)

هكذا فی المادة ۶/۱۶۶

فهی بالاعتبار الأول تسمى علة مادية ، وبالاختبار الثانى علة قابلية ومحلاً للصورة .
(هیدجی ۲۱۶)

الصورة الجسمية والصورة النوعية ۷/۱۶۶

الفرق بينهما إنما هو الفرق بین الجنس والنوع . فالجسمية معنی جنسى بالنسبة الی
النوعية ، والنوعية فصل محصل لها . (آملی ۳۶۷)

والشكل والهيئة ۷/۱۶۶

یعنی بالشكل الشكل علی اصطلاح الحكماء ، وهو هيئة حاصلة من احاطة حد أو
حدود ، هی من مقوله کیف ، لا علی اصطلاح المهندسين ، وهو مقدار ما احاط به حد
أو حدود ، الذى هو من مقولة الكم .

فلما كان الشكل باصطلاح الأول قسماً من الهيئة المطلقة ، قال : « والهيئة مطلقاً » .

فيكون الفرق بين الشكل وبين الهيئة بالإطلاق والتقييد. (آمل ٣٦٧)

حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً ١٠/١٦٦

بل اطلق على الواجب صورة الصور ، لانه الفعلية الصرفة ومجمع الفعليات ، كما اطلق عليه فاعل الفواعل ، وغاية الغايات ، ومبدء المبادئ . وفي الحديث: « ان الله خلق آدم على صورته » . وصلوح معقوليته وجوب معقوليته لنفسه ، لانه مجرد غاية التجرد . وكل مجرد عقل وعقل ومعقول . (سبزواري ٩٨)

وكذا تطلق « الصورة » بهذا المعنى على الصور المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها .

وبهذا المعنى أيضاً يقال للواجب تعالى إنه صورة الصور ، لأن فعلية الوجود فيه أقوى وأتم ، بل هو تعالى فعلية صرفة ومجمع الفعليات . وهذا المعنى من الصورة هو المعنى الخامس مما ذكره المصنف ، وهو الصورة العلمية . (آمل ٣٦٧)

لكل هيئة وفعل ١١/١٦٦

هذا المعنى هو المعنى الرابع الذي ذكره المصنف . أعني به الهيئة مطلقاً . (آمل ٣٦٧)

لما يتقوم به المادة ١٢/١٦٦

في التحقق ، وهو الصورة الجسميّة ، او في التنوع ، وهو الصورة النوعيّة . (سبزواري ٩٨)

هذا المعنى هو المعنى الأول والثاني من المعاني الخمسة التي ذكرها المصنف . فإن تقوم المادة بها ، إن كان في التحقق ، تكون الصورة المقومة لها جنسية ؛ وإن كان في التنوع ، تكون الصورة صورة نوعية . (آمل ٣٦٧)

لما يكمل به المادة ١٣/١٦٦

هذا المعنى من الصورة لم يذكره المصنف في طي المعاني الخمسة . (آمل ٣٦٧-٣٦٨)

ما يتحرك اليها بالطبع ۱۳/۱۶۶-۱۴

هو الغاية. فيطلقون « الصورة » بهذا المعنى على الغاية ، اذ الغاية في كل موضع، صورة كمالية للمغيبى. (آملی ۳۶۸)

صورة خاصة لما يحدث في المواد ۱۴/۱۶۶

هذا المعنى هو المعنى الثالث من المعانى التي ذكرها المصنف، أعنى الشكل. (آملی ۳۶۸)

من الأشكال وغيرها ۱۴/۱۶۶-۱۵

أى غير الأشكال ، كالزاوية ، فانها هيئة تحصل من احاطة حدّين بالسطح ، من حيث انتهائهما بنقطة الملتقى من غير ملاحظة محاطية الجانب بالحد الآخر، كما في المثلث، أو الحدود الأخرى ، كما في غير المثلث. وبهذا ، أى بعدم الملاحظة المذكورة ، تمتاز الزاوية عن الشكل . فإن الشكل هيئة تحصل من احاطة حد أو حدود على السطح. وهذا ، أعنى كون المحاط بالهيئة هو السطح ، إنما هو في الزاوية المسطحة. وأما في الزاوية المجسمة، فالمحاط بالهيئة فيها هو الجسم. وهكذا الكلام في الشكل المسطح والشكل المجسم. (آملی ۳۶۸)

ولجميع ذلك ۱۵/۱۶۶

الفرق بين الصورة بمعنى مجموع الجنس والفصل وبين الصورة بمعنى النوع، بالإجمال

والتفصيل. (آملی ۳۶۸)

ويكون كَلِيّة الكل ۱۵/۱۶۶

لاتفاوت بينها وبين مامرّ انها تقال لكل هيئة ان الهيئة عرض. وكَلِيّة الكل لا يلزم ان يكون هيئة في آحاد متفصلة ، اذ ليس المراد بها مفهومها ، بل ذات الكل الحقيقية. (سبزواری ۹۸)

كلية الكل ۱۵/۱۶۶

هذا المعنى معنى سابع في عبارة الشيخ. وإنما عبّر عنه مع التغير في الأسلوب ، لأن اطلاق الصورة على الكل على سبيل التجوز ، تشبيهاً للإعتبار الذهني في الوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة.

فالمراد من كون كلية الكل صورة في الأجزاء أن الأمور المتكثرة التى ليس لها جزء
صورى حقيقى بكليتها وجمعيتها ، أنها صورة للأجزاء. (آملى ٣٦٨-٣٦٩)
عنصره ومادته ٢/١٦٧

«العنصر» فى الأصل اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشئ. والمراد به
هنا المادة مطلقاً .

و«المادة» تطلق تارة على المادة بالمعنى الأخص ، وهى المحلّ المفتقر فى وجوده الى
الحالّ فيه ؛ وأخرى على المحلّ مطلقاً ، سواء كان مفتقراً الى الحال ، أو مستغنياً عنه ،
كالموضوع بالنسبة الى العرض، وسواء كان حلول الحالّ فيه بنحو السريان أو التعلّق
كالنفس بالنسبة الى البدن. فالبدن وموضوع العرض والهيولى التى هى المادة بالمعنى الأخص،
كلها مادة بالمعنى الأعم. (آملى ٣٦٩)

وان كان مع انسلخات صورية ٨/١٦٧ - ٩

إلا أن وقوع تلك الانسلخات ليس على سبيل القصد من الطبيعة ، بل بالعرض.
(آملى ٣٦٩)

لعروض الحركة له فى اين ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة للصنم، فإنها اذا تشكّلت بالصنم: تحركت فى الأين. (آملى ٣٦٩)
أو كمّ ١١/١٦٧

كما فى مثال الصبى للرجل، فإنه، اذا صار رجلاً ، كان يتحرك فى الكمّ.
(آملى ٣٦٩)

أو غير ذلك ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة أيضاً. فإنها، اذا تشكّلت بالصنم، تحركت فى الوضع تبعاً لحركتها
فى الاين. (آملى ٣٦٩)

على اختلافها بالنوع ١٦/١٦٧

إشارة الى أن الأجسام العنصرية مشتركة فى المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً .

وأما الأجسام الفلكية ، فوادها مختلفة بالنوع ، لايقبل كل منها إلا الصورة الحاصلة لها.
(هیدجی ۲۱۷)

كالمبدء الأول ۴/۱۶۸

عند من يقول إنه تعالى فاعل بالتجلى او بالرضا . وأما من يجعله فاعلاً بالقصد
كالمعتزلى، فلا. (هیدجی ۲۱۷)

والأمثلة واضحة ۷/۱۶۸

كالوتر للفاعل القريب لتحريك الأعضاء ، والبعيد كالنفس وما قبلها، والمتوسط
كالقوة المحركة التي للوتر، وقبلها الشوقية ، وقبلها التصديق أو ما في حكمه .
والمادة القريبة كالجنين لصورة الانسان ، والبعيد كالنطفة لها.
والصورة القريبة كالتربيع للمربع ، والبعيدة كذى الزاوية .
والغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة كالسعادة للدواء. (هیدجی ۲۱۸)

وقس عليه المادة ۸/۱۶۸

فالمادة الخاصة ، كجسم زيد لصورته ، والمادة العامة ، كالخشب للسرير والباب ،
وغيرهما. (سبزواری ۹۸)

والصورة العامة كصورة الكرسي مطلقاً ۸/۱۶۸ - ۹

ان الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة، كصورة الكرسي مطلقاً التي هي جنس
لصورة هذا الكرسي وذلك الكرسي ، الى غير ذلك. (آملی ۳۷۰)

الفاعل الكلى ۱۱/۱۶۸

عبارة الأسفار هكذا : « فالفاعل الجزئى هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية
لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى ، وكل فى مقابل نظيره .
والكلى هو أن لا يوازى الشئ بمثله ، مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج .»
(هیدجی ۲۱۸-۲۱۹)

مایکون غیر مواز ۱۱/۱۶۸

فلو کانا موازیین ، فهو الفاعل الجزئی . وان کان کالعلّة النوعیّة للمعلول النوعی ،
وکالعلّة الجنسیّة للمعلول الجنسی ، فهذا اصطلاح خاص لهم^(۱) . (سبزوارى ۹۸)

کالسواد والبیاض ۱۹/۱۶۸

فإن ذات الخشب علة ذاتیة للکرسى ، وشکل الکرسی علة صوریة ذاتیة له . والخشب
مأخوذاً مع صفة البیاض ، مادة عرضیة . والبیاض صورة عرضیة . (آملی ۳۷۱)

والأمثلة واضحة ۲۱/۱۶۸

الفاعل بالقوة کالنار بالقیاس الى ما لم تشتعل فيه مع صحّة اشتعالها فيه .
و[الفاعل] بالفعل کالنار بالقیاس الى ما اشتعلت فيه .
والمادة بالقوة کالنفطة للجنین .

و[المادة] بالفعل کبدن الإنسان لصورتها .

والصورة بالقوة کصورة النفطة لبدن الجنین .

و[الصورة] بالفعل کصورة الإنسان لبدن الانسان .

والغایة بالقوة کلقاء الحبيب للمتحرک اليه حين يتحرک .

و[الغایة] بالفعل کهو بعد انتهاء الحركة . (آملی ۳۷۲-۳۷۳)

قد انتهى تأثير ذات مدة ۲/۱۶۹

یعنی : يجب أن يكون تأثير الأمر المقارن للمادة المعبر عنه بالمادى ، وهو الجسم ، متناهيًا
بحسب الزمان والعدد والشدة .

فالجسم لا يؤثر تأثيراً غير متناه زماناً أو عدداً أو شدة . (آملی ۳۷۲)

بوضع اقترن ۵/۱۶۹

إعلم أنّه يكفي في تحقق تأثير المجرد في شئ كون الأثر في ذاته ممكناً . فتنى تحقق
الإمكان الذاتى ، فاض الأثر عنه ، سواء كان الأثر في ذى وضع أم لا . وأما مؤثرية القوة

۱- در حاشیة شرح منظومة چاپ ناصرى وجود ندارد .

الجسمانية ، فلا يكفي في تحققها كون الأثر ممكناً فقط ، بل وأن يكون محلّ الأثر له نسبة وضعية من محلّ القوة الجسمانية . (هيدجى ٢١٩-٢٢٠)

بل اذا حصل بينهما وضع خاص ٦/١٦٩

وهذا الوضع وهذه المحاذاة في قبول الفيض واستيصال الرحمة الرحمانية ، وذلك عبادة تكوينية للكونيات ، بمنزلة القربات والعبادات التكليفية ، في استجلاب النور والرحمة الرحيمية ، والواردات القلبية . لكن القرب هنا ليس وضعياً ولا ترتيبياً ولا زمانياً ولا شرفياً ولا غيرها ، ممّا يتحقق بين متأصلين ، بل هو التعلق والتخلق والتحقق . (سبزوارى ٩٨)

مع طول ذيله في الأولى ٨/١٦٩

كما في الإشارات وشرحها ، النمط السادس منها . (هيدجى ٢٢٠)

كل قوة تنحل الى قوى ٩/١٦٩

باعتبار تبدلها وتجدها في ذاتها ، اذ هي في كل آن غير ما كانت قبل . (هيدجى ٢٢٠)

يستلزم احتياجها اليها في اليجاد ١١/١٦٩

لما ثبت وتحقق أن المفتقر في وجوده الى شئ مفتقر اليه في فعله . (هيدجى ٢٢٠)

والاحتياج الى المادة في اليجاد ليحصل ١٢-١١/١٦٩

يمكن منع ذلك بدعوى أن... اليجاد ، من حيث إنه إيجاد ، لا يحتاج الى المادة ،

بل احتياجه الى المادة ، من حيث كونه متفرعاً على الوجود ، والوجود محتاج اليها .

بل يمكن أن يقال إن وجود المادى أيضاً غير مفتقر الى الوضع ، لأنه مفتقر الى المادة .

والمادة ملزومة للوضع . والافتقار الى الملزوم لا يستلزم الافتقار الى لازمه . وإلا ، يلزم أن

يكون اللازم مفتقراً الى نفسه . وهو كما ترى . (آملى ٣٧٣)

والإلم تكن ١٢/١٦٩

اى إن لم يحصل بها في القوة وضع . (هيدجى ٢٢٠)

فنفس تصور ١٤/١٦٩

لأن المادة وجودها وجود وضعي، وكذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع. فتكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع، أعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع. فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه، لم يفعل فيه. فالقوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها، لأن القرب والبعد مع ما لا حيّز له ولا وضع ممتنع. (هيدجي ٢٢٠)

وهذا واضح بعد تصور العلة ٣/١٧٠-٤

اذ تصور معنى العلة التامة، وأنها عبارة عما يجب من وجودها ووجود المعلول ومن عدمها عدمه، كاف في الحكم بامتناع تخلفها عنه. (آمل ٣٧٣)

فلذا لم نشر الى دليله ٤/١٧٠

واستدلوا له بأنه، لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، للزم الخلف أو ترجح أحد المتساويين بلا مرجح، أو ترجح المرجوح. وذلك لأن تخلفه عنها، إما يكون لتوقف على أمر منظر، أو لا يكون كذلك. فعلى الأول، يلزم خلاف الفرض حيث إن المفروض هو كون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر في العلية.

وعلى الثاني، فإما أن يوجد المعلول في زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلة، وإما أن لا يوجد أصلاً.

فإن وجد المعلول في زمان ثان، يلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الأول من غير مرجح، لأن الترجيح الناشئ من العلة مشترك بين الزمانين. بل ترجح المرجوح على الراجح، لأن وجوده في الزمان الأول ترجح على عدمه فيه. فوقع عدمه في الزمان الأول ترجح المرجوح على الراجح...

وإن لم يوجد أصلاً، يلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل. وهذا ترجح المرجوح. (آمل ٣٧٣)

دون المعدّ ۴/۱۷۰

المراد بالمعدّ ليس ما هو المصطلح، بل بمعناه اللّغوى. فيشمل العلة الناقصة المتخلف عنها المعلول، ابتها كانت. (سبزواری ۹۸)

قوله في الحاشية: المراد بالمعدّ... بمعنى اللّغوى، أى ما له مدخلية في وجود المعلول. إن لفظ «العلة» تستعمل بالاشتراك الصناعى في معنيين: أحدهما ما يجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه. وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشئ. والمعنى الثانى ينقسم الى قسمين: تامة وناقصة.

والتامة هي التي لا علة خارجة عنها. والناقصة إما أن يتوقف عليه الشئ عدماً، فهو المانع؛ او وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ او وجوداً فقط؛ فهو إما داخل في قوام ماهية المعلول او خارج.

والداخل إما به المعلول بالقوة، فهو العلة المادية؛ او به المعلول بالفعل، فهو العلة الصورية.

والخارج إما يصدر عنه المعلول، فهو العلة الفاعلية؛ او يصدر لأجله المعلول، فهو الغاية؛ أو لا هذا ولا ذلك، فهو الشرط. (هيدجى ۲۲۰-۲۲۱)

المراد بـ«المعدّ» هنا... هو ما كان له مدخلية في وجود المعلول، سواء كان فاعلاً، أو غاية، أو صورة، أو مادة، أو شرطاً، أو مانعاً، أو معداً بمعناه الإصطلاحي. وهو ما كان لوجوده وعدمه معاً مدخلية في وجود المعلول. (آملی ۳۷۳)

مصدر ذاك ليس مصدرّاً لذا ۶/۱۷۰

إعلم أن ههنا مسألتين: إحداهما أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والثانية أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد. والمسألة الثانية عكس المسألة الأولى...

وقول المصنف «مصدر ذاك ليس مصدرّاً لذا» بيان للمسألة الأولى. وقوله «كذلك في وحدته قد تبعت» بيان للمسألة الثانية.

والأنسب عنوان المسألة الثانية على حدة تحت عنوان ومن الأحكام المشتركة

بين العلة والمعلول. وإنما أدرجها فى المسألة الأولى ، لاتحادهما فى مناط الحكم . (آملى ٣٧٣-٣٧٤)

لا بد أن يكون لها خصوصية ١٧٠/٦-٧

العلة، إما تكون بنفس ذاتها علة ، من غير أن تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية الى ذاتها لكي تكون بها علة. وذلك كالسخونة التى فى النار، حيث إنها بنفسها ومن حيث إنها سخونة ، علة للتسخين .

وإما لا تكون كذلك، بل تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية إليها بها تصير علة . وذلك كالنار، فإنها ، لو لا سخونتها ، لم تكن مؤثرة فى التسخين فهى إنما تسخن بسخونتها بحيث، لو زالت سخونتها مع بقاء ناريتها ، لم تكن مسخنة حينئذ.

ففى الأول ، نفس ذات العلة بعينها الخصوصية المؤثرة فى وجود المعلول. وفى الثانى، نفس العلة مغايرة للخصوصية التى بها تكون علة. فهى شئ، وما به تكون علة شئ آخر. (آملى ٣٧٤-٣٧٥)

فيتركب ذلك ١١/١٧٠

اعلم ان محل البحث فى مسألة «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات ، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والمهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة على ذاته ولا اعتبارية زائدة فى العقل، ولا يتوقف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجى . بل كلما فرضت من الكثرة والتعدد والتجزى ، فهو مسلوب عنه .

فمثل هذا الفاعل ، لو كان فاعلاً لمتعدد فى عرض واحد ، يجب أن يكون منشئته لمتعدد، إما بأن يكون من حيث ذاته منشاء لشئ ، وبخصوصية طارية عليه لشئ آخر؛ أو يكون بخصوصيةٍ منشاء لشئ، وبخصوصية أخرى منشاء للآخر.

وكيف كان ، فيتركب ذلك البسيط. وهو خلاف الفرض . (آملى ٣٧٥-٣٧٦)

الشبهات الفخرية ۱۲/۱۷۰

من شبهات الفخر الرازي في المقام معارضته ذلك بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كما تقول : هذا الشيء ليس بحجر ولا بشجر . وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولك : هذا الرجل أبيض وقائم وعالم . وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر للسواد والحركة . ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء ، وقبوله لتلك الأشياء ، مختلفة . ويعود التقسيم المذكور ، حتى يلزم أن الواحد لا يسلب عنه الا واحد ، ولا يوصف الا بواحد ، ولا يقبل الا واحداً .

واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات بما حاصله . . . أن عروض سلب الشيء عن الشيء ، وكذا اتصاف الشيء بالشيء ، وقبول الشيء للشيء ، للمسلوب عنه والموصوف والقبابل ، لا يكتفي فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقبابل . بل لابد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر في الذات ، حتى يصح عروضها للذات . ففي عروض السلب ، لابد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب ، أي تقرر المسلوب بما هو مسلوب ، أعني فقداه وعدمه ، في المسلوب عنه . فانه ، لو لم يشتمل على عدم المسلوب ، لم يعرضه سلب المسلوب عنه . وكذا في عروض الاتصاف بصفة زائدة ، لابد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه . اذ لولاه ، لم يعرضه الاتصاف . وكذا في عروض القبول للشيء ، لابد من تقرر القبابل وتقرر المقبول فيه . . . اذ ، لو لم يكن كذلك ، لم يعرضه القبول . فعروض السلوب الكثيرة للشيء ، وكذا الاتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة ، إنما يكون بجهات كثيرة . فما لا يكون له جهات كثيرة ، لا يعرضه السلوب والاتصاف والمقبولات الكثيرة . بل لا يعرضه سلب واحد ، ولا اتصاف واحد ، ولا قبول واحد . لما عرفت من كون معروضها المتقدم عليها كثيراً البته .

وهذا بخلاف صدور الشيء عن الشيء ، فانه أمر ربما يكتفي في عروضه للشيء مجرد ذات الشيء ، من غير حاجة الى أمر آخر فيه . وذلك اذا كان المصدر مصدراً بذاته ولذاته .

ثم انّ لذلك الكلام ١٤/١٧٠

اعنى، قولهم «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» بظنا. وايضاً له ثمرة حلوة عظيمة، وهى الاهتداء بعالم العقل الكلى. والمنكرون ماراموا الا سدّ هذا الطريق على السالكين. والحال انه من لم يهتد اليه، ممّن انتسب الى اهل العلم، جاء صفر الكفّ، و «استسمن ذاورم». بيانها انه، لوجاز صدور الكثير عن الواحد الحقيقى، جازان يكون اوّل الصوادر هو الجسم مثلاً، ولم يصدر المفارق المحض، بخلاف ما اذا لم يجزاذا ما لم يصدر، لم يصل النوبة الى الجسم والجسمانى، اذ شئ منها لا يخلو عن كثرة، كما ياتى فى وضعه، ان شاء الله تعالى'. (سبزوارى ٩٨-٩٩)

الاعتراضات عليهم ١٥/١٧٠

أى على قائل هذا الكلام. (هيدجى ٢٢٢)

منها انه يلزم ١٥/١٧٠

أى من الاعتراضات. (هيدجى ٢٢٢)

هو الوجود المنبسط ١٩-١٨/١٧٠

ان مرادهم من الواحد الصادر عن الحق الواحد تعالى شأنه هو الوجود المنبسط وكلمته الرحمانية وفيضه المقدس. وهو واحد حقيقى بالوحدة الحقّة الحقيقية الظلية، كما أن الحق الواحد تعالى شأنه واحد بالوحدة الحقّة الأصلية. وتعرض الكثرة على ذلك الوجود الواحد المنبسط الذى لا كثرة فيه باعتبار كثرة الاضافات بالنسبة الى المهيئات الاعتبارية.

وذلك لأن لهذا الوجود المنبسط مراتب متفاوتة بالشدة والضعف لأجل انبساطه. ولكل مرتبة من مراتبه اضافة الى مهية امكانية بكونها وجوداً لها مصدراً لأحكامها ومظهراً لآثارها.

فالمرتبة الأولى منها، لغاية شدتها بالقياس الى المراتب النازلة، وجود لمهية العقل الأول والحقيقة المحمدية، مصدر لأحكامها. وعلى هذا، فقس ساير المراتب.

وكثرة المراتب لا ينافى أحدية الذات، بل يؤكد لها. إذ، لو كان له مرتبة واحدة فقط، وكان محدوداً بها، كان في ذاته مركباً من تلك المرتبة وفقد سائر المراتب، فلا يكون أحدياً. (آمل ٣٧٧-٣٧٨)

ولو كان المراد العقل ٢٠/١٧٠

لو سلم أن يكون مرادهم من الصادر الواحد... هو العقل الأول، كما يشهد بذلك تصريحاتهم به، وذكرهم فيه الجهات المتكثرة الاعتبارية من المهيّة والوجود، والعلم بذاته وبمبدئه، وإمكانه الذاتى ووجوبه الغيرى، لكن العقل الأول نسبته إلى ماسواه من الموجودات الإمكانية نسبة الوجود المنبسط إلى مراتبه. فهو في وحدته مشتمل على كل العقول وكل العمليات، اشتمالاً لا ينثلم به وحدته. فصدوره يكون صدور الكل. (آمل ٣٧٨)

فالعقل أيضاً مشتمل على كل العقول ٢٠/١٧٠-٢١

مع أنه يد الله وعين الله وقدرة الله ومشية الله، وبالجملة، من صقعه. فكل ما يصدر عنه، يصدر عن الله، «ولاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم»، بلانفويض ولا غلو ولا تعطيل. وهذا سبيل القصد. (سبزوارى ٩٩)

اجتماعاً ٦/١٧١

بحيث يكون كل واحدة منهما علّة تامّة مستقلة مؤثرة في وجود المعلول.

(آمل ٣٨١)

تبادلاً ٦/١٧١

المراد من توارد علتين على معلول واحد على نحو التبادل هو أن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هو ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصى...

قال المحقق الشريف: «لا استحالة في أن يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان، على سبيل البدل، ممتنعنا الاجتماع، بأن يكون كل واحدة منهما بحيث، لو وجدت هي ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصى. (آمل ٣٨١-٣٨٢)

بل تعاقباً ٦/١٧١

المراد من تواردهما على نحو التعاقب هو أن توجد إحدى هاتين علتين ، فيوجد المعلول . ثم انعدم هذه العلة ، وتوجد الأخرى . فتكون الأخرى علّة لأصل وجود المعلول . أى انعدم المعلول عند انعدام العلة الأولى ، ثم وجد بوجود العلة الثانية ؛ أو علّة لبقائه ، بلا انعدامه عند انعدام العلة الأولى ، فيكون أصل وجوده من الأولى وبقائه من الأخيرة ... ولا يخفى أن الصواب في العبارة على المصنف أن يقول : « تعاقباً بل تبادلاً » ، لأن المحقق الشريف ، كما عرفت ، قائل بالجواز في التبادلى دون التعاقبى . فينبغى أن يجعل عدم الجواز في التعاقبى مفروغاً عنه ، ثم يعطف التبادلى الذى هو محل الخلاف عليه فى عدم الجواز . (آملى ٣٨٢-٣٨٣)

فهى القدر المشترك فى العلل ٧/١٧١-٨

كيف ، وتلك الخصوصية هى الوجوب السابق من الوجوبين اللذين كل ممكن موجود محفوف بهما ؟ وهى سدّ جميع انحاء عدم المعلول المعتبر فى ناحية العلة المعتبر عنه فى كيفية الصنع بالايجاب وبطلان الاولوية . فلولا الوحدة الحقيقية فيها ، لم يتحقق وجوب وايجاب ، فلم يتحقق معلول . (سبزوارى ٩٩)

أى ، فالخصوصية الواجب تحققها للعلة هى القدر المشترك فيها والخصوصيات ملغاة لادمخل لها فى ذلك . فكانت العلة أمراً واحداً . (هيدجى ٢٢٢-٢٢٣)

تضاييف ٩/١٧١

أى تقابل تضاييف ، لأن تعقل كل منهما إنما هو بالقياس الى الآخر ولا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة .

وتحقق التضاييف بين الشئين لا يستلزم تقابلها ، فإن العالمية والمعلومية متضايفتان ، وليستا متقابلتين . (هيدجى ٢٢٣)

وهذا لأن كلاً من العلية والمعلولية إنما يعقل بالقياس الى الآخر . فيكون تعقلها معاً على ما هو معنى التضاييف ، ولا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة . (آملى ٣٨٤)

دوراً فی العلّیة والمعلولیة ۱۰/۱۷۱

بأن يكون ما هو علة للشيء معلولاً له ايضاً. (هیدجی ۲۲۳)
الدور عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه بأن يكون المعلول علة لعلته ،
والعلة معلولة لمعلولها ، وهو ضروري البطلان .

وقد تنبهوا على بطلانه ايضاً بأنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه . وتقدم الشيء على
نفسه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء ونفسه . وهو ضروري الاستحالة . (آملی ۳۸۴)

فيحصل جملتان ۱۳/۱۷۱

في الذهن ، إحداهما زائدة على الأخرى قدر مانقص منها . (هیدجی ۲۲۳)

لزم تساوى الكل والجزء ۱۴/۱۷۱

فإن هذه الجملة التامة المفصول منها شيء لا محالة جزء من الجملة الأولى غير المفصول
منها شيء . (هیدجی ۲۲۳)

او الجزء الاخير ۱۸/۱۷۱

التعميم ليشمل غير التسلسل ايضاً ، مثل اثبات تناهى الابعاد ، اذ ظاهر انه ليس
هنا امور غير متناهية وآحاد متسلسلة . فان الخط ، مثلاً ، متصل واحد ، والاتصال الواحدانى
مساوق للوحدة الشخصية . فالخط المحور للفلک الاقصى واحد شخصى ، بل ولو كان الخط
غير متناه . (سبزواری ۹۹)

او كل حيثية ۱۸/۱۷۱

كمعلولية وعلية ونحوهما . (هیدجی ۲۲۳)

أية حيثية ۱۸/۱۷۱

او اى جزء كان من السلسلة . (هیدجی ۲۲۳)

فالكل ايضاً متناه ۱۹/۱۷۱

لأنه لا يزيد على المتناهى المحصور ، الا بواحد ، هو الحاصر المنتهى ؛ أو بأثنين ، هما
المبدء والمنتهى . (سبزواری ۹۹)

هذا حكم حدسى ١٩/١٧١-٢٠

لعدم امكان اعتبار العقل فى الجانب الآخر واحداً معيناً ، كما اعتبر فى جانب المعلول ، بل يلاحظه مجملأً . فربما توقف فى ذلك الحكم الأذهان التى لاحدس لها . (هيدجى ٢٢٣) وقال فى الأسفار : « هذا الدليل يصلح للنظر وإصابة المطلوب ، وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم ، لأنه قد لا يدعن المقدمة الحدسية ، بل إنما يمنعها مستنداً بأنه يلزم ذاك ، لو كان مراتب ما بين متناهيأً ، كما فى المسافة . وأما على تقدير لاتناهيها ، كما فى السلسلة ، فلا ، اذ لا ينتهى الى ما بين لا يوجد ما بين أزيد منه » . (آملى ٣٨٥)

كان يقال كل جزء من هذا الذراع ٢١/١٧١

أى كل جزء من هذا الذراع ، اذا كان منفرداً عن بقية الأجزاء ، دون الذراع . وصحة الحكم عليه ، اذا كان منفرداً ، لا يستلزم صحته عليه اذا كان مجتمعاً مع بقية الأجزاء . (آملى ٣٨٥)

بل من قبيل أن يقال ٢٢/١٧١

يوهم انه ليس من باب الحكم على الكل بما حكم على كل واحد . وليس كذلك ، بل المثالان كلاهما من هذا القبيل ، إلا أن الأول غير صحيح . (هيدجى ٢٢٤) يعنى : يكون من قبيل ما اذا حُكم على كل جزء مطلقاً ، سواء كان منفرداً عن بقية الأجزاء أو مجتمعاً معها ، فإن عدم زيادة كل جزء على الذراع لا يختص بحال انفراده عن البقية ، بل كل جزء ، ولو كان مجتمعاً مع البقية ، لا يزيد على الذراع . (آملى ٣٨٥)

أما قول صاحب الشوارق ١/١٧٢

إشارة الى عبارته وهى هذه : « وهذا الحكم اجمالى حدسى ، يحكم به العقل المتحدس . وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد ، كما لو قيل : كل واحد من أبعاض هذا الذراع دون الذراع ، فهو أيضاً دون الذراع . بل من قبيل أن يقال : ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى ، دون الذراع ، فهذا المقدار المفروض دون الذراع . » انتهى كلامه .

وهو، كما ترى، كلام صحيح، لا سهو فيه، ضرورة أن كل مقدار، اذا كان ما بين نقطة الطرف منه وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى، دون الذراع، كان هذا المقدار دون الذراع قطعاً.

والمصنف توهم من قوله: «من المقدار المفروض» المقدار المذكور سابقاً، بأن يكون اللام للعهد. وليس كذلك، بل المراد ما يفرض من جنس المقدار. كيف؟ فلو كان المراد من «المقدار المفروض» هو الذراع، لم تكن الكبرى مسلمة، والظاهر من قول صاحب الشوارق: «بل من قبيل أن يقال...» تسليمها وصحتها. (هيدجى ۲۲۴)

فالأول كالحكم بالامكان ۸/۱۷۲

فإن كل ممكن، سواء كان منفرداً عن الآخر أو مجتمعاً معه، ممكن. (آملی ۳۸۶)

والثاني كالحكم على كل انسان ۹/۱۷۲

فإن هذا الرغبة يشبع كل إنسان، اذا كان منفرداً، لا مجتمعاً. وهو ظاهر.

(آملی ۳۸۶)

فهو وسط بين طرفين بالضرورة ۱۱/۱۷۲

وهيها مقدمة مطوية، وهى انّ كلّ ما هو معلول وعلة، لا يخرج عن كونه وسطاً مطلقاً، واحداً كان أو فوق واحد؛ واذا كان فوق واحد، متناهيّاً كان أو غير متناه. فان الوسطية لازمة، واللازم لا ينفكّ عن الملزوم. (سبزواری ۹۹)

أحدهما علة له والآخر معلول له. (هيدجى ۲۲۵)

لأنه، لكونه علة، يكون دونه شىء معلوله، ولكونه معلولاً، يكون فوقه شىء علة. وذلك بعد بداهة أن الشىء لا يعقل أن يكون علة لنفسه ومعلولاً لنفسه. (آملی ۳۸۶)

فلاحتياجها الى الآحاد ۱۳/۱۷۲

التي هي معاليل، لاستيعاب المعلولية كليهما. والاحتياج الى الشىء معلول، سيّما الى المعلول. ويمكن ان يثبت معلولية السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب الى الاجزاء، وهو انسحاب المعلولية على كل واحد، بحيث لا يثبت عنها واحد. والجملة ليست الاكل

واحد واحد. والهيئة التركيبية اعتبارية، اذ لا مزاج وامتزاج، ولا تركيب موديا الى الوحدة الحقيقية. فالجموع من المعاليل معلول. (سبزواري ٩٩-١٠٠)

لأنها مركبة منها ومتعلقة بها ، ولا تكون واجبة لذاتها ، بل لابد أن تكون معلولة لعل مستقلة. (هيدجي ٢٢٥)

ومعلولات مترتبة ١٦/١٧٢

قيد «مترتبة» هنا و «على الترتيب» بعده اشارة الى انه، لو لا الترتيب، لا يوجب مجرد المعلولية الانتفاء المذكور، كما في النفوس، بعد مفارقتها عن الابدان ، على مذهب الحكماء. ففرض انتفاء واحد منها ، لا يستوجب انتفاء آخر منها ، اذ لا ترتب على «ومعلولي» بينها . ولذا سمي برهان الترتيب. وفي التمثيل ، كخلق قيد معلق من الجو العالي، اذا انفصم واحد منها، سقط مابعده، بخلاف ما اذا لم يكن بينها تعلق. (سبزواري ١٠٠)

والمعلولية مستوعبة ١٩/١٧٢

لما كان الكل معلولاً، فلا بد من علّة يلزم من وجودها وجوده ومن عدمها عدمه. فبملاحظة طرف الوجود، يكون هذا هو البرهان الأسدّ الاخصر. وبملاحظة العدم والانتفاء، يكون برهان الترتيب. (هيدجي ٢٢٥)

تكافؤ العلية والمعلولية ٢١/١٧٢

في العدد والقوة والفعل ، وفي العدم أيضاً . سيأتي بيانه في مبحث الأعراض . (هيدجي ٢٢٥)

وتقريره... أن كل واحد من آحاد السلسلة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لانهاية له، متصف بوصفين متقابلين تقابل التضاييف ، وهما السابقة على مابعده والمسبوقية لما قبله إلا المعلول الأخير، فإنه مسبوق محض، وليس بسابق على شيء. والمتضاييفان متكافئان عدداً، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر. فلو لم تنته السلسلة من الجانب الآخر، يجب أن يكون عدد المسبوق، من حيث هو مسبوق ، أزيد من السابق، من حيث هو سابق. فيجب أن ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقاً بشيء، وبحصل

النکاف، وينتهى عدد المسبوق ايضاً، لأنه زائد على عدد السابق بواحد، وهو المعلول الأخير.
(آملی ۳۸۷)

آلا وهو كالواحد ۲/۱۷۳

وهذا كقولهم: الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد في جواز طريان العدم.
(سبزواری ۱۰۰)

لا يوجد شيء بعده ۵/۱۷۳

فان وجوداتها حينئذ ، كشرطيات ، بلاوضع مقدم فيها ، بخلاف ما اذا تحقق فيها
علة اولى مطلقة ، اذ حينئذ يتحقق فيها وضع المقدم ، فينتج وضع التالي. (سبزواری ۱۰۰)
رسم الجوهر ۷/۱۷۵

انما عبر بالرسم دون الحد لأن الجوهر الجنسى الذى هو من الأجناس العالية، لا حد
له ، لأن الحد مشتمل على جنس الشيء وفصله. والأجناس العالية لا جنس لها . . . وما لا
جنس له لا فصل له. (آملی ۳۸۸)

الماهية المحصلة ۱/۱۷۶

المراد بالمحصلة، التى يكون لها ما بازاء فى الخارج. ويقال عليها المعقول الأول باصطلاح
الفلسفى والمنطقى. والجواهر وبعض الأعراض، من المهيئات المحصلة.

والمراد بالاعتبارى، ما لا يكون لها فى الخارج ما بازاء ، وإن كان مما يصح اتصاف
الشيء الخارجى به ، كالامكان الذى هو معقول ثان ، بالاصطلاح الفلسفى. (آملی ۳۸۸)

كانت لا فى الموضوع ۳-۲/۱۷۶

أى فى محلّ مستغن عن الحالّ فيه ، وان كان فى المحلّ ، أى فى محلّ مفتقر ذاك
المحلّ الى هذا الحالّ ، كالصورة الحالة فى الهيولى حيث إنها مع حلولها فى الهيولى جوهر، اذ
ليست حالة فى محلّ مستغن عنها. (آملی ۳۸۹)

فجوهر كان محل جوهر ۳/۱۷۶

ومعلوم انه لا منسافة بين نفي الموضوع عن الجوهر واثبات المحل له ، للتخصيص

والعموم بينهما، اذ الموضوع هو المحل المستغنى عن الحال، والمحل يشمل المحل المحتاج الى الحال. ثم انه جرى دأبهم على هذه التقاسيم الاولیة للموجود، لان الحكيم باحث عن احوال الموجودات النفس الامریة. وبهذه يحصل له احاطة اجمالیة بموضوعات المسائل، والاقتدار التام على البحث عن الاحكام والدلائل. (سبزواری ١٠٠)

محلّ جوهر ٣/١٧٦

بحيث يتحصل منها وحدة طبيعية ونوع طبيعي. (هيدجى ٢٢٥)
هذا شروع فى تقسيم الجوهر وبيان أنواعه. وحاصله أن الجوهر على خمسة أنواع :
(١) ما كان محلاً لجوهر، وهو الهیولی .
(٢) ما كان حالاً فى جوهر، وهو الصورة مطلقاً، أعم من الجسمیة والنوعیة .
(٣) ما كان مركباً من الحال والمحل، وهو الجسم .
(٤) ما لم يكن حالاً ومحلاً، ولا مركباً منهما، وكان مفارقاً عن المادة ذاتاً، ولكن له تعلق تدبیری استكمالی بعالم الصورة. وهو النفس .
(٥) ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعللاً معاً. وهو العقل، فإنه موجود مفارق عن المادة ذاتاً وفعللاً بمعنى أنه ليس له تعلق تدبیری بعالم الصورة، وإن كان له توجه تكمیلی بها، بحيث إن کمال عالم الصورة ووصولها الى غايتها التى هى کمال كل موجود، بالعقل .
(آملی ٣٨٩)

أى من الصورتين الجسمیة والنوعیة ٤/١٧٦

مع الفرق بينهما مع كون كل منهما حالاً فى المحل المتقوم بالحال، بان الجسمیة حالة فى المحل المتقوم بالحال فى التحقق، والنوعیة حالة فى المحل المتقوم بالحال فى التنوع. وبعبارة اخرى، الجسمیة حالة فى الهیولی الاولى، والنوعیة حالة فى الهیولی الثانية والهیولی الجسمیة. (سبزواری ١٠٠-١٠١)

فهو جسماً ٦/١٧٦

أى جسماً طبيعياً. (هيدجى ٢٢٥)

دونه نفس ٦/١٧٦-٧

هذا كقولهم: النفس هي الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله. وقد يطلقون لفظ «النفس» على ما ليس بمجرد، كالنفس النباتية والحيوانية. لكن المراد هنا هو النفس الناطقة الانسانية والفلكية. (هيدجى ٢٢٥)

بصيغة المضارع ٨/١٧٦

اصلہ «تعلق»، وتعلقها بالجسم على سبيل الحذف والايصال، كقوله تعالى: «واختار موسى^١ قومه». (سبزوارى ١٠١)

مرفوع على القطع ٩/١٧٦

وانما قطع في الموضعين، لعدم التطابق في التنكير والتعريف. (سبزوارى ١٠١)

وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ٩/١٧٦

الهمزة ١/١٠٤

أى ودونه هوالمفارق ١٠/١٧٦

الفرق بين الاحتمالين، ان المفارق في الاول خبر مبتداء محذوف، والجملة صفة «عقل» وفي الثانى مبتداء موخر، و«دونه» خبر مقدم. وحينئذ ففى اللفظ، وان كان المفارق موخرا، لكنّه فى التقدير متقدم، اى دونه هو الجوهر المفارق. ثمّ انه، اما نفس، ان كان المفارق مفارقا، له توجه تدبيرى استكمالى بعالم الصورة؛ واما عقل، ان كان المفارق مجردة، بحيث له تنزّه عن الاكوان، وترفع عن التوجه التدبيرى الاستكمالى بعالم الصورة، وان كان له التوجه التكميلى. (سبزوارى ١٠١)

رسم العرض ٣/١٧٧

العرض، أعنى مفهومه، ليس من الأجناس العالية. وإلا، كانت المقولات منحصرة باثنين: الجوهر والعرض. بل صدق «العرض» على الأجناس العالية، عرضى... لكنه، مع ذلك لا حدّ له، لأنه ليس من المهيئات المتأصلة حتى يكون له جنس وفصل. بل هو حالة للكون المخصوص بالأعراض، أعنى كوناً رابطياً. (آملى ٣٩٠)

العرض ما ١/١٧٨

أى وجوده النفسى عين وجوده الرابطى، مصداقاً وماهية، لامتغايرة بينهما إلا بالاعتبار. والمراد بالكون فى الموضوع هو الحلول فيه، أى الاختصاص الناعت، وهو كون أحد الشئين مختصاً بالآخر، بحيث يكون ذلك الاختصاص منشأ لكون الأول نعتاً للثانى، والثانى منعوتاً للأول. (هيدجى ٢٢٦)

أما كونه فى نفسه ٢/١٧٨

الموجود من السواد [مثلاً] ينحلّ الى مهية، وهى المعبر عنها باللون القابض للبصر، ووجود عارض على تلك المهية فى العقل.

فهو، من حيث المهية، مستقل فى التعقل، أى معقول بذاته، ولا يتوقف تعقله على تعقل موضوعه. ومن حيث وجوده الخارجى، يتوقف على وجود موضوعه، لأنه فى الخارج نعت للغير، ولا يعقل وجود النعت بلا وجود منعوته. (آملى ٣٩٠)

كونه كوناً رابطياً ٣/١٧٨

المراد بالوجود الرابطى فى مقابل الوجود الرابط، هو الذى فى نفسه لغيره بغيره. (آملى ٣٩١)

لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ - ٦

الوجود لا يكون تحت مقولة من المقولات، وإن كان له تعلق بالغير، لأن كل تعلق بالغير لا يكون من مقولة الإضافة. بل الإضافة المقولية هى المهية المتعلقة بالغير التى تكون ذاتها فى مرتبة مهيتها عين التعلق بالغير. (آملى ٣٩١)

وليس اضافة مقولية ٧/١٧٨

لأن الإضافة المقولية وغيرها، من مقولات الممكنات، من اقسام المهيئات. لأنها اجناس، ومعرض الجنسية انما هو المهية. وايضاً، المقولة، معناها المحمول. والمحمول انما هو المفهوم، لا الوجود الحقيقى. (سبزوارى ١٠١)

وللمبدء اضافة اشراقية ٧/١٧٨

وهى اشراق الله تعالى ، وهو الوجود الحقيقى المنبسط على المهيّات . وواضح انه ليس مقولة ، لان المقولة ، كما علمت ، شبيهة المهيّة ، بل المهيّة الناقصة المهمة الجنسية . واشراق الله نور السموات والارض اجلّ من ان تكون جهة ترابيّة . وانما سُمى اضافة اشراقية ، تشبيهاً بالاضافة التى هو بين الطرفين ، فى انه بين المرتبة الاحدية التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيّات الامكانية ، وهو برزخ البرازخ . (سبزوارى ١٠١)

اضافة اشراقية ٧/١٧٨

هى عبارة عن الوجود الظلى المنبسط على الأشياء ، الذى هو الشئ بالحقيقة، والمهيّات مشيئة به .

وانما يسمى بالاضافة الاشراقية تشبيهاً بالاضافة التى بين الطرفين ، فى أنه بين المرتبة الأحدية ، التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيّات الإمكانية ، فهو برزخ البرازخ . والفرق بينه وبين الإضافة التى بين الطرفين ، هو أن الإضافة تتحقق بين الطرفين الذين متحققان من غير تلك الإضافة . فالإضافة متقومة بهما دون العكس . وفى الإضافة الاشراقية ، طرف الإضافة ، أعنى المهيّات الاعتبارية متقومة بنفس الإضافة ، وهى متقومة بالطرف الآخر ، وهو المرتبة الأحدية . والمضاف والاضافة كلاهما متقومان بالمضاف اليه ، لكن تقوم الإضافة بلا واسطة ، وتقوم المضاف بواسطة تقوم الإضافة . (آملى ٣٩٢)

وهى هذه الثلاثة والحركة ١٢/١٧٨

قد اختلف الآراء فى الحركة . فالشيخ الاشراق جعلها مقولة على حدة . واكثرهم جعلوها عرضاً وراء المقولات . وقالوا ان المقولات التى هى اجناس الممكنات ، تسع او ثلث . وهى اعراض اخرى ليست بمقولة ، ولا تحتها . ويعدّون منها الوحدة والنقطة والحركة ومثل العمى ، والفصول البسيطة . وليس كذلك . لانّ الوحدة والفصول وجود ، كما حقق فى موضع آخر ، والنقطة ومثل العمى ، عدم بالذات . وصدر المتألهين ، قدس سرّه ، قال : ان الحركة نحو من الوجود ، والوجود ليس بمقولة . يعنى انها وجود عالم الطبيعة ، لما ذهب اليه

من الحركة الجوهرية، وان وجود الطبائع سيال. فالحركة ووجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل: الحركة فى كل مقولة من تلك المقولة. وهذا كقول من يقول: العلم بكل مقولة من تلك المقولة. وقيل: الحركة، باعتبار التحريك، من «ان يفعل»، وباعتبار التحرك، من «ان يفعل». وهذا غير جيد: لان الحركة غير التحريك والتحرك، كما ان السخونة غير التسخين والتسخن. (سبزوارى ١٠١-١٠٢)

صاحب البصائر ١٣/١٧٨

وهو ابن سهلان ساوجى. (هيدجى ٢٢٧)

والثانى للشيخ الاشرافى ١٣/١٧٨

حيث قال: ان الحركة لاتدخل تحت الجوهر، لأنها ليست نفس الكم، وإن كان له تقدير، ولا يلزم من كون الشئ متقدراً كونه كمّاً بذاته؛ وليست بكيف، فإن الكيفية هيئة قارة لاتقتضى القسمة؛ ولا النسبة لذاتها، وإن عرض لها النسبة الى المحل. (هيدجى ٢٢٧)

قسمة وهمية ٢/١٨٠

لا الفكّية، لأنها يعدم الكم. والقابل والمقبول، لابد ان يجتمعا. نعم، الهوى تقبل الفكّية، اذ هى يجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لامتصلة ولا منفصلة. (سبزوارى ١٠٢)

له معان آخر ٤/١٨٠

ذكرها فى الطبيعيات عند اثبات الهوى باصطلاح المشائين. (هيدجى ٢٢٧)

ما يكون نسبته الى الجزئين ٥/١٨٠

فيلزم أن يكون وجوده بحسب الوهم. وإلا، لم يكن متساوى النسبة للجزئين، بل يختص بأحدهما دون الآخر. (هيدجى ٢٢٧-٢٢٨)

لم تجد فيها حداً مشتركاً ٩/١٨٠

يكون نسبته الى قسمين نسبة واحدة، بأن لم يختص بأحدهما. (هيدجى ٢٢٨)

كان الباقي اربعة ٩/١٨٠-١٠

فإن الواحد المفروض حداً خارج عن القسمين. فيلزم قسمة الخمسة الى الإثنين

والإثنين. وهو خلف. (هیدجی ۲۲۸)

وأول وهو المتصل ۱۱/۱۸۰

الكم المتصل على ثلاثة أقسام:

الأول: الجسم التعليمي، وهو الكمية السارية في الأقطار الثلث من الجسم الطبيعي. فالأقطار الثلث الغير المأخوذ معها المقدار أصلاً، لا مطلقاً ولا متعيناً، هو الجسم الطبيعي وهي مع المقدار المطلق، هو الجسم التعليمي المطلق. ومع المقدار المعين، هو الجسم التعليمي المعين. (آملی ۳۹۸)

وهو الكمية السارية ۱۱/۱۸۰-۱۲

فهو قدر الجسم الطبيعي وساحته، لأن الجسم الطبيعي هو ذو الامتداد المطلق، بلاتعين قدر ومقدار. فاذا جاء القدر، فهو الجسم التعليمي. (سبزواری ۱۰۲)

ليس كمّ قابل الضدية ۱۹/۱۸۰

لكمّ آخر.

لو قيل: إن الزوجية كمية مضادة للفردية، فجوابه أنها ليست من باب الكمّ لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها، بل هي من باب الكيف؛ ولأن الفردية ليست وجودية، لأنها عدم الزوجية، فالمقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد؛ ولأن موضوعهما ليس واحداً. (هیدجی ۲۲۸)

كالجواهر ۱۹/۱۸۰

أي، كما أن الجوهر ليس ضدّاً لجوهر آخر. وذلك لأن الضدين أمران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد. والجوهر لا يكون له موضوع، لأنه جوهر، ليس بعرض، وإن كان لبعض أفراده المحل، كالصور الجسمية أو النوعية. فالتضاد منفي بين الجواهر. (آملی ۳۹۸)

والمتفصل بعض انواعه مقوم للبعض ۲۰/۱۸۰

هذا على مذهب البعض. وأما على التحقيق، فكل عدد متقوم بالواحد لا غير، اذ

لو تقوم من العدد الذى دونه ، لزم الترجيح من غير مرجح ، ولزم التكرّر فى المقوم ، كما لا يخفى . لكن ، مع هذا ، كان الافناء بالعدّ العددي ، والتجزية بالكسور العددية ، ونحو ذلك ، من اللوازم . واللازم عارض ، والعروض ينافى الضدية . (سبزواري ١٠٢)

وايضاً الإتحد فى الموضوع ٢١/١٨٠

وايضاً غاية الخلاف شرط الضدية . وليس بين عددين غاية الخلاف لكونه غير واقف الى حدّ لا يقبل الزيادة . (هيدجي ٢٢٨)

أما عدم اتحاد الموضوع فى الكم المنفصل ، أعني العدد ، فلأنه ليس لشيء من مراتب العدد موضوع قريب مشترك . فإن الاثنين يعرض معدوداً ، والثلاثة مثلاً معروضاً آخر ، وليسا مثل السواد والبياض اللذان يعرضان لجسم واحد .

وأما عدم اتحادهما فى الكم المتصل ، فإن الجسم الطبيعى موضوع للجسم التعليمي ، والجسم التعليمي موضوع للسطح ، والسطح للخط . فليس بين الجسم التعليمي والسطح والخط اشتراك فى الموضوع . (آمل ٤٠٠)

أنواعه تؤخذ تعليمية ٢-١/١٨١

يعنى أن أنواع الكم المتصل القار ، أى الخط والسطح والجسم : قد تكون تعليمية ، بأن تؤخذ ... ، لأن العلوم التعليمية تبحث عنها ، أى عن هذه الأنواع كذلك ، أى مأخوذة على هذا الوجه .

وخصّص بالمتصل مع أن العلم الباحث عن أحوال الكم المنفصل ، كالحساب ، يسمى أيضاً تعليمياً ، لأنهم لم يعتبروا ذلك فى المنفصل ، ولم يقولوا عدداً تعليمياً ، كما قالوا جسماً تعليمياً وخطاً تعليمياً ، لا أن البحث عنه لم يسمّ تعليمياً ، اذ لا يجب الاطراد فى جهة التسمية . (هيدجي ٢٢٩)

لابشرط شيء ٣/١٨١

إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته من حيث إنه مقدار لابشرط عن اقترانه بالمواد وأعراضها من الألوان وغيرها وموضوعاتها ، بنحو عدم اعتبار شيء معه ، بل بأن يتصور من حيث

هو مقدار . من غیر التفات الی شیء خارج عن ذاته معه ، كان ذلك مقداراً تعليمياً .
(آملی ۴۰۱)

وأخصص به، أى بالكم ۵/۱۸۱
مطلقاً، متصلاً كان أم منفصلاً. (هیدجی ۲۲۹)

شیء یفیه ۶/۱۸۱
باسقاطه عنه مراراً، إما بالفعل، كما فی الكم المنفصل، وإما بالقوة، كما فی المتصل،
فإنه قابل للتجزية، فيجب أن يكون قابلاً للتعدد، لأن التنصيف في المقدار تضعيف في
العدد، والعدد مبدئه الواحد. (هیدجی ۲۲۹)
ويسمى هذا الشيء عادةً للعدد، وهو ما كان إسقاطه عن عدد مراراً موجباً لإفناء
ذلك العدد، كالثلاثة بالنسبة إلى التسعة... فإنه لو اسقط الثلاثة عن التسعة ثلاث مرات ،
لا يبقى منها شيء. وهذا بخلاف الثلاثة إلى العشرة أو الاثنين إلى السبعة...
ومما ذكرنا ظهر أن ما من مرتبة من مراتب العدد إلا وهي مشتملة على ما يعدها،
ضرورة وجود الواحد في كل مرتبة من مراتبها، إذ العدد يتشكل بتكرار الواحد كما هو
واضح. فاسقاط الواحد عن كل مرتبة، كانت مرات متعددة مفنية لها.
لكن قد يوجد في بعض المراتب ما يعدها غير الواحد أيضاً، كالاربعة والستة والثمانية
ونحوها . وقد ينحصر العاد في بعض المراتب بالواحد فقط، كالثلاثة والخمسة والسبعة
والإحدى عشر ونظائرها. (آملی ۴۰۲)

إطلاق «الضد» عليه ۹/۱۸۱

عدم التساوى... نقيض للتساوى. وعبر عنه بالضد، إذ الضد بالمعنى الأعم يشمل
النقيض، حيث يطلق عليه «الضد» أيضاً، كما في اصطلاح المنطقيين، وفي بعض العلوم،
كالأصول، حيث يعبرون عن النقيض بالضد العام، كما في مبحث اقتضاء الأمر بالشيء
للنهي عن ضده. (آملی ۴۰۳)

كذا نهاية ولا نهاية ١١/١٨١

أى قبول النهاية واللا نهاية . وسيأتى اثبات تناهى الأبعاد فى فن الطبيعيات .

(هيدجى ٢٢٩)

لانهاية ١١/١٨١

[اللانهاية] التى أخذت سلباً للنهاية على نحو العدم والملكة : لا السلب المطلق : فإن الأخير يوجد فى غير الكم أيضاً ، كما فى المجرد ، بل الواجب . (آملى ٤٠٣)

ما قرّ من الهيئات ٢/١٨٢

المراد بـ «الهيئة» ههنا هو العرض . وفى شرح الهداية للمبمدى أنه «لاتغاير بين الهيئة وبين العرض ، إلا باعتبار الحصول فى الهيئة والعروض فى العرض» .

فقول المصنف : «الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولا يقتسم بالذات» ، هو عبارة أخرى عما قالوا بأنه عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة . وهذا رسم للكيف . (آملى ٤٠٤)

وان يفعل وان يفعل ٣-٢/١٨٢

الأول هو كون الشئ بحيث يؤثر فى غيره تأثيراً غير قارّ الذات . والثانى هو كون الشئ بحيث يتأثر عن غيره تأثيراً غير قارّ الذات . (هيدجى ٢٢٩-٢٣٠)

ما اختص بالنفس ٥/١٨٢

أى ، بالإضافة الى الاجسام ، فهى الخاصة الاضافيّة . فلا يرد ان العلم والقدرة والارادة وغيرها ، من الكيفيات النفسانية ، لا تختص بالنفوس ، لوجودها فى الواجب تعالى ، والعقول الكلية . (سبزوارى ١٠٢)

الكيفيات النفسانية ٥/١٨٢

أى المختصة بذوات الأنفس الحيوانية من بين الأجسام . فالاختصاص إضافى .

(هيدجى ٢٣٠)

كون بعض هذه الصفات النفسانية من الكيفيات النفسانية : إنما هو باعتبار عدم تحققه فى الأجسام ، لا باعتبار عدم تحققه فى غير النفس . فلا ينافى وجوده فى غيره من المجردات ،

كالعقل. (آملی ۴۰۵)

كالاستقامة والانحناء ۸-۷/۱۸۲

الاستقامة مختصة بالخط، والانحناء يعم الخط والسطح، والشكل مختص بالسطح.

(آملی ۴۰۵)

والشكل ونحوها ۸/۱۸۲

كالزاوية، فانها هيئة محاطية السطح بحدّين، من حيث الانتهاء بنقطة الملتقى، من غير ملاحظة المحاطية الجانب الآخر بالحد الآخر، أو الحدود الاخرى، كما في الشكل. هذا في الزاوية المسطحة. وقس عليه المجسّمة. (سبزواری ۱۰۲-۱۰۳)

جعل الشكل من الكيفيات المختصة بالكم، مبني على مذهب الحكماء من جعله مندرجاً تحت کیف. وتعريفه بأنه هيئة تعرض للجسم من احاطة حد أو حدود به. وأما المهندسون، فهم جعلوه من مقولة الكم. وعرفوه بأنه مقدار ما احاط به حد أو حدود. (آملی ۴۰۵)

كالزوجية والفردية ونحوهما ۸/۱۸۲

المراد بنحو الزوجية والفردية هو المنطقية والأصمية والكاملية والناقضية ونحو ذلك

من أوصاف العدد، على ما هو مذكور في الحساب. (آملی ۴۰۵)

من الاستعداد الشديد ۱۱-۱۰/۱۸۲

والجنس للقوة واللاقوة. هو الاستعداد الشديد لأمر خارج. وبعضهم جعل القوة جنساً لأمرين: أحدهما القوة على الانفعال والاقبول، وثانيهما القوة على الفعل، كالمصارعة. وردّه الشيخ بأنّ المصارعة لا تتمّ إلاّ بالعلم بملكك الصناعة، وبالقدرة على تلك الافعال. وهما من الكيفيات النفسانية، وبصلابة الاعضاء، وكونها عسرة الانعطاف والنقل. وهذا راجع الى الاستعداد الشديد على الانفعال. فلم يكن هنا قسم ثالث. ثمّ إنّ الاستعدادات المتوسطة، من الكيفيات الاستعدادية، إلاّ أنّ الشديدين المذكورين مسميان بالقوة واللاقوة. هذا ما عندي. (سبزواری ۱۰۳)

كالكيفيات الفعلية والانفعالية ١٤/١٨٢

الكيفيات الملموسة : إما فعلية أو انفعالية . والمراد بالأول هو ما يفعل الصورة بواسطته في المادة ، كالحرارة والبرودة . وبالثاني ما تنفعل المادة باعتباره ، كالرطوبة واليبوسة . (آملى ٤٠٦)

التي هي أوائل الملموسات ونحوها ١٤/١٨٢

وهي ثوانى الملموسات ، كالملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة ونحوها . (سبزوارى ١٠٣)

أوائل الملموسات ١٤/١٨٢

وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . كما ان الملموسات أوائل المحسوسات ، كذلك هذه الكيفيات الأربع أوائل الملموسات ، لأنها مدركة أولاً وبالذات ، وماعداها ، أعنى اللطافة والكثافة وغيرهما ، تدرك بتوسطها . (هيدجى ٢٣٠)

كالطعوم البسيطة التسعة ١٤/١٨٢-١٥

الحاصلة من ضرب الثلاثة الفاعلة ، أعنى الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما ، فى الثلاثة المنفعلة ، أعنى المادة اللطيفة والغليظة والمعتدل بينهما . ولما كان المطلب كثير النفع ، سيما فى معرفة كيميّات الاغذية والادوية ، حارها وباردها ومعتدلاها ، من طريق طعومها ، نظّمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً .

«حل» حرافت «حغ» مرارت شور «حم» «بل» حموضت «بغ» عفوصت قبض «بم» «مل» دسم «مغ» حلو باشد «مم» تفه طعمها زين جملة آمد ملتئم
ف«الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة . وال«لام» عن لطافة المادة المنفعلة . وال«غين» عن غلظة المادة . وال«ميم» عن معتدل المادة . وال«باء» عن البرودة الفاعلة . و«ميم» أوّل التركيب عن معتدل الفاعل ، والمراد بـ«نحوها» بعد الطعوم هو الطعوم المركبة . (سبزوارى ١٠٣)

الحرافة والمرارة والملاحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة

والتفه. (آملی ۴۰۸)

بیان لکیف محسوس ۱۶/۱۸۲

یعنی ان الکیف المحسوس المطلق: تحته جنسان: الانفعالی والانفعال، ويقع تحت كل منهما: جميع کیفیات الخمس المحسوسة التي تحت كل منها اجناس وانواع. (سبزواری ۱۰۳-۱۰۴)

یعنی أن الکیف المحسوس مطلقاً. سواء كان مبصراً أو مسموعاً أو مطعوماً أو مشموماً أو ملموساً، ينقسم الى نوعین إضافیین، كل نوع منهما جنس يقع تحته جميع کیفیات الخمس المحسوسة التي تحت كل منها أجناس وأنواع الى أن ینتهی الى الأفراد. وهذان النوعان هما الانفعالی والانفعال. (آملی ۴۱۱)

بخصوصها أو عمومها ۱۸/۱۸۲

قال في أسفار: فالخصوص كما في کیفیات المركبات، كحلاوة العسل، والعموم كما في کیفیات البسائط، كحرارة النار. (هیدجی ۲۳۰)

فالخصوص كما في المركبات، مثل حلاوة العسل وصفرة الذهب، لأن كلاهما تابعة للمزاج الذي لا تتحقق إلا عند انفعال المواد.

والعموم كما في البسائط، كحرارة النار، فإن حصولها في النار، وإن لم يكن لأجل الانفعال، لكن من شأن نوع الحرارة أن يحدث أيضاً بالانفعال الذي هو المزاج، كما في الفلفل. وهذا معنى العموم. (آملی ۴۱۱)

أو عمومها ۱۸/۱۸۲

أى، بنوعها. فحرارة الفلفل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهى من نوع حرارة النار البسيطة التي لا امتزاج ومزاج لها. وقس عليها غيرها. (سبزواری ۱۰۴)

شديدة الشبه بـ «ان ينفع» ۲۰/۱۸۲

فان «ان ينفع» هو التأثير التدريجى، والامر التدريجى تكون كل مرتبة منه بصدد

التصرّم. فالمقولتان متشابهتان في قصر مدّة البقاء. (سبزوارى ۱۰۴)

لكن حاولوا التفرقة ۲۱/۱۸۲

يعنى ان ماقالوا في وجه التسمية بالانفعاليّات من انفعال الحواس ومن انفعال مستتبع المزاج ، جار في الانفعالات. لكن لم يسمّوها بالانفعاليّات ، قصداً للتفرقة بالاسم. فنقصوا من الاسم حرفاً ، لان العوالم متطابقة. فخير اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قيل : زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني. (سبزوارى ۱۰۴)

بل في سائر المقولات العرضيّة ۲/۱۸۴

اذ اردت ان ادرجها في منظومة المنطق ، تاسيّاً بالقدماء ، كما عدت ابواب المنطق لك ، في الحواشي التي مضت في مبحث التقابل. (سبزوارى ۱۰۴)

فإن كليات الجواهر ۴/۱۸۴ - ۵

وأما جزئيات الجواهر ، فهي ، كما تكون جواهر ذهنية عند تحققها في الذهن ، تكون جواهر خارجية عند تحققها في الخارج.

فما هو المنحصر بالذهنية ، هو كليات الجواهر. (آملی ۴۱۲)

كعلم العقل والنفس ۵/۱۸۴ - ۶

فإننا ندرك ذاتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن ، لا بصورة زائدة عليها . فإن كل إنسان يدرك ذاته على الوجه الذي يتمتع الشركة فيه. ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا ، فهي تكون كلية. (هيدجی ۲۳۱)

انما صار علم العقل والنفس بذاتهما جواهر خارجية ، لأنه ليس إلا نفس ذاتهما. ولما كانا من الجواهر الخارجية ، فهما علم ومعلوم. فنفس حقيقتها التي جوهر خارجي علم. فالعلم فيهما جوهر خارجي. (آملی ۴۱۲)

فإنه عين ذاته ۷/۱۸۴

وكذا علمه بما سوى ذاته . ولم نذكره. اطراداً للثلاثة ، ولان عينيّة علمه بذاته اتفاقاً . دون علمه بما سواه ، سيّما علمه التفصيلي بها ، كما سيأتي. (سبزوارى ۱۰۴)

بملاحظة ٧/١٨٤

متعلق بقوله «ليس العلم». أى ليس العلم كيفية بالنظر الى تلك المراتب من العلم.

(هيدجى ٢٣١)

كيفية نفسية ٨/١٨٤

هى العلم الحصىلى المكتسب ، لقيامها بالذهن. (هيدجى ٢٣١)

معنى مصدرى ٩/١٨٤

وهو العلم المصدرى الذى يشتق منه صيغه المشتقة من الماضى ونحوه، وما يعبر عنه بـ«دانستن» الذى هو نسبة بين العالم والمعلوم. وإلا، فالعلم بمعنى «دانش» لا يكون مصدرأ. فلا يشتق منه شىء، ولا يتصرف بوجه، بل هو اسم جامد، لا تصرف فيه أصلاً. (آملى ٤١٢-٤١٣)

أو انفعال ١١/١٨٤

لأنه عند الجمهور عبارة عن قبول النفس الصور العلمية. (هيدجى ٢٣١)

هنا نقشاً بعقلنا ١٢/١٨٤

عند علمنا بشىء* بالعلم الحصىلى ثلاثة أشياء: (١) الصورة الحاصلة من الشىء* عندنا التى معلومة لنا بالعلم الحصىلى، و (٢) الانفعال الحاصل فىنا بحصول تلك الصورة لخروجنا بها من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل، و (٣) اضافة بين تلك الصورة الحاصلة وبين ما يطابقها ويحكمها، أعنى المعلوم بالعرض.

فن قال بأن العلم من مقولة الكيف، نظر الى نفس تلك الصورة القائمة بالذهن، التى وجودها فى نفسها عين وجودها لدى الذهن. فهى كيف، أى عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة بالذات، نفسانى، أى قائم بالنفس، متقوم به نحو قيام العرض بالموضوع.

ومن قال بأنه من مقولة الانفعال، نظر الى الانفعال الحاصل منه للنفس. ومن قال بأنه من مقولة الاضافة، نظر الى الاضافة التى بينها وبين المعلوم بالعرض.

(آملى ٤١٣)

أى المعلوم بالذات ١٥/١٨٤

لأن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه، وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية. ويقال له المعلوم بالذات. وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه، وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية. وهو المعلوم بالعرض. (هيدجى ٢٣١-٢٣٢)

فى الذات ما الحضور بالمحضور ٢١-٢٠/١٨٤

«فى الذات» متعلق بـ «المحضور»... وحاصل المعنى أن العلم الحضورى ليس محصوراً فى العلم بالذات، بل هو مصداق له، ومصدقه الآخر هو علم العلة بمعلولها، فإنه أيضاً حضورى، يكون نفس حضور المعلوم لدى العلة، كما هو طريقة الاشراف فى علم الواجب تعالى بالأشياء بالعلم التفصيلى بعد ايجادها، فإن مناطه عنده نفس وجود الأشياء وحضورها عنده تعالى. (آملى ٤١٤)

كصور فى علمنا الحصى ٣/١٨٥

وكعلم الواجب تعالى بالوجودات المعلومة، عند اهل الاشراف. فان صفحات نفس الامر، بالنسبة اليه تعالى، كصحائف الازهان، بالنسبة اليها من وجه، ولا نسبة من وجه. (سبزواري ١٠٤)

اختلفوا فى الصور العقلية، فقليل إنها أيضاً من فعل النفس فى مرتبة العقل، كما كانت الصور الخيالية فعلها، لكن فى مرتبة الخيال. وعلى ذلك تكون قيام تلك الصور العقلية بالنفس قياماً صدورياً... نحو قيام كل معلول بعلة.

وقيل إنها حالة فى النفس قائمة به بالقيام الحلقى، نظير قيام العرض بمعرضه. ويكون اختراعها من العلة المفيضه اياها على النفس، وهو العقل المنفارق، الى أن ينتهى الى المبدء الفيض. وتكون النفس محلاً لها وهى حالة فيه.

وعلى كلا التقديرين، يكون علم النفس بتلك الصور العقلية حضورياً، بمعنى كون وجود تلك الصورة فى النفس بنفسه ملاكاً لمعلوماتها للنفس، ولا تكون معلوماتها

للنفس بواسطة حصول صورتها فى النفس لىكى يلزم التسلسل فى الصور أو عدم علم النفس ببعض منها. (آملى ٤١٤-٤١٥)

٤/١٨٥ كالأخىالات

فى أنها فعل النفس و عملها من التركيب بين الصور وتفصيلها ونحوها من التصرفات الأخرى. (هيدجى ٢٣٢)

٤/١٨٥ بناء على أن العلم بها بالأنشاء والفعالية

وهوالحقّ، كما يقول به صدر المتألهين، قدس سرّه، وكما يراه الشيخ العربى محى الدين. قال فى الفصوص: بالوهم يخلق كل انسان فى قوّة خياله مالا وجود له إلا فيها. وقال الحكماء: العقل البسيط خلاق المعقولات التفصيليّة. (سبزوارى ١٠٤)

٥/١٨٥ وان كانت تشبيهية

بناءً على... كون قيامها [أى، قيام الصور العلمية] بالنفس بالقيام الحلولى، تصير كلمة «الكاف» تشبيهية، لما عرفت من أن علم النفس بتلك الصور حضورى مطلقاً، ولو كان قيامها به حلولياً، وعليه، فلا تكون معلولة للنفس. وإذا كان علم النفس بها، مع كونه قابلاً لها وهى مقبولة، ونسبة القابل الى المقبول بالامكان، حضورياً، كان علم العلة الفاعلية بالمعلول حضورياً بطريق أولى، لأن نسبة المعلول الى العلة بالوجوب، لاسيما الفاعل بالاصطلاح الالهى. (آملى ٤١٦)

١٠/١٨٥ حاصلة للشئ

أى، للنفس، لأن الكلام فى الكيفيات النفسانية. (سبزوارى ١٠٤)

١٦/١٨٥ لكنّه حالة بسيطة

هى اتمّ مراتب العلم الاجمالى فيك، ومن ادناها علمك بما سوى الله تعالى، بعنوان انها ممكنات، أو انها جواهر واعراض، أو انها مقارنات ومفارقات وبرزخيا. (سبزوارى ١٠٤-١٠٥)

٢٠/١٨٥ كما مرّ

فى توهّمك السقوط، حال كونك على جذع عال، وكصورة بيت تخترعها وتصنعها

في المادة. (سبزواري ١٠٥)

والانفعالي من المرسوم ٢٠/١٨٥

حاصله أن العلم الانفعالي هو المرسوم في العقل بعد حصول المعلوم بالعرض في الخارج ، وكان وجوده العيني سبباً لارتسامه في العقل . ولما كان ارتسامه في العقل بسبب وجوده العيني ، يسمى بالانفعالي . (آملی ٤١٧)

كان المعلوم سببه ٢٢/١٨٥

استعمال « كان » باعتبار ان المعلوم بالعرض معدله . والسبب الفاعلي في السلسلة الطولية وباطن الذات كالعقل الفعّال المعلم : الشديد القوى . (سبزواري ١٠٥)

وليس مجرد نسبة الشئ ٣/١٨٦

حتى يكون الاين امراً اعتبارياً لا يحاذيه شئ في الخارج . وكذا المتى وغيره . فان جميعها اكوانا خاصة ، ضائم الموضوعات . لكن كل كون بنحو خاص ، فان هيئة محاطية امر قار بمحيط قار ، وهي الاين ، غير هيئة محاطية امر سيّال : وهو المتمتى بامر سيّال ، لاحدله غير الحدود المشتركة المفروضة . وهو قدر الحركة الفلكية الدائمة التي من الله ابتداءها واليه انتهاءها . وقدمر تفصيل في الاوعية في الحواشي السابقة على مسألة الحدوث . (سبزواري ١٠٥)

وغيرهما من الآليات ٥/١٨٦

كتقاطع خط بخط . (هيدجي ٢٣٣)

في الحركة القطعية ٧-٦/١٨٦

كون الحركة القطعية زمانياً على وجه الانطباق : بمعنى انطباقها على الزمان ، بحيث يكون بازاء كل جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان ، فيقع كل جزء منها في جزء من الزمان ، منطبق على ذلك الجزء من الحركة . (آملی ٤١٨)

في الحركة التوسطية ٧/١٨٦

كون الحركة التوسطية زمانياً لا على وجه الانطباق ، بمعنى كونها بتمامها في كل جزء من الزمان المفروض الذي أخذ ظرفاً لها . (آملی ٤١٨)

ومنها الجدة ٧/١٨٦

مصدر، كالعدة، معناها الوجدان، فيساق «الملك» و«له»، كما عبّرنا سابقاً في النظم.

(سبزوارى ١٠٥)

فيكون اضافة الهيئة ٨/١٨٦

انما قلنا ذلك، لان الجدة هيئة الاحاطة، لاهيئة المحيط، كالقميمص في التقمص.

(سبزوارى ١٠٥)

من نسبة الاجزاء ١٣/١٨٦-١٤

بدل تفصيلي لقولنا «من نسبتين معاً» أى الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين. قديقال: النسبة الى الامور الخارجة، زادها الشيخ، وهو ضرورى. فان الوضع يتغير، ولا يتغير النسب التى بين اجزاء الشئ، كالقائم، اذا قلب بحيث لا يتغير شئ من النسبة التى بين اجزائه. فلو كان الوضع عبارة عن مجرد الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، لم يتغير الوضع حينئذ. فكان الانتكاس قياما. (سبزوارى ١٠٥)

سواء كان فى داخله ١٥/١٨٦

هذا لادخال وضع الفلك الاقصى، فان خارجه داخله، اذ لا جسم فوقه ولا خلاء

ولاملاء. (سبزوارى ١٠٥)

كما فى الوضع الحاصل للجسم المحيط، أعنى محدد الجهات، أو فى خارجه، كما فيما سواه.

(آملى ٤١٩)

وبحسب كون رأسه من فوق ١٧/١٨٦

وهو نسبة أجزائه الى الأشياء الخارجة عنه. ولو لاهذا الاعتبار، لكان الانتكاس

قياماً أيضاً. (هيدجى ٢٣٤)

ثم الوضع للكون ١٧/١٨٦

وايضاً يطلق بمعنى جزء المقولة، وهو الهيئة العارضة للشئ، بحسب نسبة اجزائه

بعضها الى بعض. (سبزوارى ١٠٥-١٠٦)

وحيث اعتبر التدرج ٢١/١٨٦

ولذا عبّر عنهما بـ «ان يفعل» و «ان ينفعل»، لان المضارع للاستمرار التجددى . وقد يقال: اختيرا على الفعل والانفعال ، لان الفعل يطلق على المؤثر، بعد انقطاع تأثيره. اذ يقال عند انقطاع التأثير انه «فعل». والانفعال يطلق على المتأثر، بعد انقطاع تأثيره، اذ بعد انقطاعه يقال: انه «انفعال»، بخلاف «ان يفعل» و «ان ينفعل»، فانهما لا يطلقان الا على المؤثر والمتأثر حال التأثير والتأثر. والاول اولى كما لا يخفى'. (سبزواري ١٠٦)

قال الشيخ ٢/١٨٧

حاصله ان الاضافة مهية معقولة بالقياس الى مهية معقولة بالقياس الى الاولى . فالنسبة متكررة، لان الطرفين كلاهما نسبة. فالابوة اضافة، لانها نسبة معقولة بالقياس الى النسبة الاخرى، وهى البنوة، بخلاف النسبة. فالابن مثلاً نسبة، لا اضافة، لانها نسبة الجسم الى المكان، والجسم والمكان ليسا امرين معقولين بالقياس. نعم، اذا اعتبر الجسم ، من حيث المحاطية، والمكان، من حيث المحيطية، تحققت الاضافة . وفي مثال الشيخ ، اذا اعتبر نسبة السقف الى الحائط، فهى نسبة لا اضافة، واذا اعتبرت، من حيث ان السقف مستقر، والحائط مستقر عليه ، كانت اضافة. (سبزواري ١٠٦)

مضاف مشهورى ١١-١٠/١٨٧

المشهورى قسمان: أحدهما نفس الموصوف بالاضافة، كذات الأب؛ وثانيهما الذات مع الوصف ، أى مجموعهما. (هيدجى ٢٣٤)

وهو ما يعرضه الاضافة ١١/١٨٧

أى ، نفس الامر المعروض. وكذا مجموع الامرين . والاول هو المقولة ، والثانى خارج عن غرضنا ههنا . والثالث جمع الاعتبارين. ونظائره كثيرة . منها الكلّى والمتصل والابيض والموجود. فالموجود الحقيقى هو الوجود، والموجود المشهورى هو المهية المعروضة وكذا مجموع المهية والوجود ، وغير ذلك. (سبزواري ١٠٦)

وفى المضاف الانعكاس قد لزم ١١/١٨٧

وهذا من لوازم كونه نسبة متكررة ، فانّ النسبة ، اذا اعتبرت نسبة ، لم تتكرر .
 فاذا قيل : الاب اب الانسان ، لم ينعكس الى انّ الانسان انسان الاب . وكذا اذا قيل :
 الرأس رأس الحيوان ، لم ينعكس الى انّ الحيوان حيوان الرأس ، بخلاف ما اذا قيل :
 الرأس رأس لذى الرأس . ثمّ انّ هذا الانعكاس غير ما فى المنطق ، كما لا يخفى . (سبزوارى
 ١٠٦-١٠٧)

هذه خاصة للمضاف المشهور . فإنه ، اذا نسب أحد المضافين المشهورين الى الآخر ،
 من حيث إنه مضاف ، وجب أن ينعكس تلك النسبة . فينسب اليه الآخر أيضاً . فكما يقال
 الأب أب الإبن ، يقال الإبن ابن الأب .
 وإن أخذ أحدهما ، من حيث إنّه مضاف ، ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية ،
 لم ينعكس . مثلاً ، اذا قيل : الأب أبو إنسان ، لم يقل : الإنسان إنسان أب .
 وأما المضاف الحقيقى ، فلانسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس ، اذ لا يقع الأبوة أبوة
 للبنوة . هكذا فى الشرح الجديد . (هيدجى ٢٣٤)

تكافؤ فعلاً وقوة ١٢/١٨٧

بل عدداً ، وايضاً جنساً ونوعاً وصنفاً وشخصاً . فالأبوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة ،
 والمعيّنة بازاء المعيّنة ، والبنوات المتعدّدة بازائها الابوات المتعدّدة ، وان كانت فى أبٍ
 واحد . (سبزوارى ١٠٧)

فلا شئ خاليا ١٦/١٨٧

هذا على الاجمال ، واما على التفصيل ، ففي الاول تعالى كالاوّل ، وفى الجواهر
 كالاب ، وفى الكم كالمساوى ، وفى الكيف كالمشابه ، وفى المضاف نفسه كالاقرب ، وفى
 الوضع كالاشدّ انتصاباً ، وفى الاين كالاعلى ، وفى المتى كالاقدام ، وفى الجدة كالاكسى ، وفى
 «ان يفعل» كالاقطع ، وفى «ان يفعل» كالاشدّ تسخّناً . (سبزوارى ١٠٧)

فرهنگ
اصطلاحات و تعبیرات

and the object

٨/٦٦

qualification

الاتصاف

ان كان كالعروض ٢/٦٧ ؛ فرع
تحقق الطرفين ٤/٨٨ ؛ يجعل بالعرض
٢/٩٠ ؛ اسرعدسى ١٤/١٠٢

incidence

الاتفاق

بطلانه ١٣/١٦٤ ؛ كالامكان ١٩/١٦٤
اثر الجاعل the effect of the Maker
اولاً وبالذات نفس المهية ٢١/٨٦ ؛ امر
بسيط ٣/٨٨

collected-ness, collection

الاجتماع

هيته امر اعتبارى ١٨/١٣٩

agreement

اجتماع المتقابلين

of two opposites

يلزم على تقدير عود الزمان ١/٧٩

the parts

الاجزاء (بالاسر)

سبقها على الكل وجب ١٣/١٣٩

الاجزاء الحدية

the constituent parts of a definition

الاقوال فيها ٢/٣٧ ؛ فى مقام تجوهر
ها مختلفة ١٢/٣٧ ؛ خواصها ١/١٣٩ ؛
بين غنية عن السبب ٢/١٣٩

moment ; unit of time

الآن

هو الحد المشترك فى جزئى الزمان
٨/١٨٠ ؛ هوحد الزمان كالوصلات و
المماسات ٥/١٨٦

moments ; units of time

الآنات

اوعية الآنات ٧/١١٣ ؛ اطراف الزمان

٧/١١٣

momentary things

الآنات

كالوصلات الى حدود المسافات ٧/١١٣

originated

الابداعى

(with no preceding element)

كون الفلك ابداعيا ١٨/١٤٣

unity

الاتحاد بحسب الوجود

with regard to (external)

existence

١٧/٦٦

unity of time

اتحاد الزمان

شرط التناقض ٢١/١٠٥

unity

اتحاد المادة والصورة

of matter and form

٢٣/٦٥

اتحاد المدرك مع المدرك

unification of the perceiver and the
perceived ; the unity of the subject

عن الشئى يتوقف على تصويره ٨/٨١
 الاخبار بلاخبار
 to predicate
 non-predicability
 of absolute negation
 عن نفى مطلق و عدم بحت ٥/٨١
 الاخبار
 what is more particular
 سراعرفية الاعم منه ٣/١٤٦
 الادراك
 perception ; cognition
 نحوى الادراك ، اى التعقل والاحساس
 ٣/١٤٤
 الادوار الفلكية
 spherical revolutions
 عودها ٩/٧٩
 الارتباط الى الجاعل
 connection
 with the Maker
 ذات المجعل به مشترطة ٣/٩١
 الارتباط الحقيقى
 real connection
 ذات المجعل عين الارتباط الحقيقى ٤/٩١
 ارتسام الاعدام فى الوهم
 the
 representation of non-existences
 in the imagination
 باعتبار الاضافة الى الملكات ٣/٧٧
 الازمنة
 times
 مقادير الحركات الدورية ازمة ٢/١١٤
 السابق واللاحق غير مجتمعين بالذات فيها
 ٦/١١٨
 الازيدية والانقصية
 being more
 and less

الاجزاء الخارجية
 the external parts
 اعنى المادة والصورة ٢١/٧٠
 الاجزاء العقلية
 the rational parts
 متحدة فى الوجود ١٢/٥١ ؛ سلبها عن
 الوجود ٢١/٧٠
 الاجزاء العينية
 the concrete parts
 تركيبها اتحادى ٤/١٤١
 الاجزاء المركب الحقيقى
 the parts
 of a real composite
 لادفيتها من الحاجة بينها ١/١٤٠
 الاجزاء المقدارية
 quantitative parts
 سلبها عن الوجود ١/٧١
 الاجسام
 bodies
 مركبات خارجية ٦/١٣٤
 الاجناس العالية
 the highest genera
 المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة ١٩/٥٦
 احكام الوجود
 the properties
 of existence
 مثل وحدته وكثرته وثباته وسيلانه
 ووعائه ١٥/١١٢
 الاحكام العقلية
 rational principles
 لاتخصص ٦/١٥٢
 الاحوال
 states
 المعتزلة جعلوا الجوهرية منها ١/٧٥ ؛
 هى لوازم الواجب تعالى عند المعتزلة ٨/١٠٤
 الاخبار
 the act of predication

كالمبدى المبدع المنشى المكون ١/١١٥
 الاسماء والرسوم Names and Traces
 حدث وجد من المرتبة الاحدية ١١/١١٤
 الاسماء والصفات (Divine) Names
 and Attributes
 ٢١/٦٣
 اسماء الله التشبيهية the assimilating
 Names of God
 ٥/١٦٠
 اسماء الله التنزيهية the purifying
 Names of God
 ٤/١٦٠
 اسماء الله الحسنى the most
 beautiful Names of God
 ٢٢/٤٨
 الاشباح images ; mental similitude
 وقيل بالاشباح الاشيا انطبعت ٢١/٦٠
 اشتباه ما بالعرض بما بالذات confusion
 between what is by accident and
 what is by essence
 ١٩/١٨٤
 اشتباه المفهوم بما لمصداق confusion
 between a concept and the object
 to which it applies
 ١/٤٩
 gradual increase in
 intensity
 الاشتداد
 انه حركة ١٥/٤٤

من اقسام التشكيك ٤/٧٣
 الاستحالة qualitative change
 مثال لمراتب الشديد والضعيف فى
 الاشتداد ١٧/٤٤
 الاستدعاء demanding
 الاعم من الاقتضاء ١٦/٩٨
 الاستدعاء بلا اقتضاء demanding
 without requirement
 كمال وجودى المتضايقين ١٩/٩٨
 الاستدعاء المطلق absolute demanding
 كمال وجود المعلول بالنسبة الى عدم
 العلة ٢/٩٩
 الاستعداد preparedness
 نسبة تهيؤ الشىء الى الشىء المستعد
 ٣/١٠٨؛ يرتفع بطريان الفعلية ١٢/١٠٩
 الاستعدادات preparednesses
 عودها بجملتها ٨/٧٩
 الاستيعاب الشمولى covering
 the whole without leaving
 anything
 ٢٣/١٧١
 الاسد الاخصر the most
 solid and concise (proof)
 دليل المسمى بالاسدو الاخصر يبطل
 التسلسل ١/١٧٣
 اسس المطالب the basic questions
 ثلاثة ٩/١٢٨
 الاسماء Divine Names

داخلة والمضاف اليه خارج ١٩/٥١ ؛
 بماهى اضافة ١٨/٥٧ ؛ جعلوا العلم بالشئ
 مجرد الاضافة ٩/٦٠ ؛ وجود العرض لم يكن
 من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ ؛ العلم اضافة على
 قول الفخر الرازي ١١/١٨٤ ؛ النسبة تكون
 لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين ٩/١٨٧ ؛
 يعرض جميع الاشياء ١٥/١٨٧ ؛
 illuminative relation الاضافة الاشراقية
 ١١/٤٥ ؛ ٩/٥٧ ؛ ٢٠/٥٧ ؛ ٧/٦٥ ؛
 للمبدء اضافة اشراقية على جميع ما سواه ٧/١٧٨ ؛
 اضافته تعالى اشراقية ١٨/١٨٧
 categorical relation الاضافة المقولية
 اعتبارية كالوجود الاعتباري ١١/٤٥ ؛
 ليس كل تعلق وضافة اضافة مقولية ٦/١٧٨
 اطراف الزمان the points of time
 من التات المفروضة ٧/١١٣
 the retrogression (or : اعادة الزمان
 bringing-back) of time
 ١١/٧٩
 subjective consideration الاعتبار
 التفاوت بالاعتبار ١٥/٥١
 consideration of non - اعتبار العدم
 existence
 عدم الاعتبار لا اعتبار العدم ٦/٥٠
 mentally-positd الاعتباري
 لاشرف ولاخير في مفهومه ١٨/٤٣ ؛
 الوجود عند بعض المتكلمين اعتباري ١٧/٥٦

الاشخاص individuals; particulars
 فى مقابل الانواع والاجناس ٣/٦٣
 being stronger الاشدية والاضعفية
 and weaker
 من اقسام التشكيك ٤/٧٣
 illumination الاشراق
 من النفس ٩/٦٤
 the illumination اشراق المثل النورية
 of the luminous Ideas
 ٤٠٢/١١٦
 the principality or اصالة المهية
 fundamental reality of quiddity
 ٢١/٦١ ؛ ١٣/٥١ ؛ ١٠/٤٣
 the principality or اصالة الوجود
 fundamental reality of existence
 ١١/١٥٢ ؛ ١٤/٥١ ؛ ١/٤٣
 principle ; basis الاصل
 فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان
 ٦/٨٠ ؛ التمسك بالاصل بعد اقامة الدلائل
 على الامتناع اسر غريب ٩/٨٠
 the basis of الاصل فى التحقق
 anything being real
 هو الوجود ٧/٤٣ ؛ لمعلول الاول هو المهية
 ١٧/٩٠
 the most befitting الاصلح
 بحال العالم ايقاعه فيما لا يزال ٥/١١٧
 relation الاضافة

| | |
|---|---|
| ١٠/٨٣ | التقييد بما هو تقييد امر اعتباري ٢٤/٥٧ |
| individuals | اعتبارية الماهيات quiddities |
| actualized in the external world | being mentally- posited |
| ١٢/٨٣ | ١٣/٦٣ |
| individuals | الاعتقاد الجازم decisive conviction |
| supposed to exist in the external world | معنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم |
| ١٢/٨٣ | ٤/٨٠ |
| real (not | الاعدام non- existences |
| imaginary) division | عدم التمايز والعلية فيها ١/٧٧ ؛ الحكم بالعلية عليها بتشابه الملكات ٩/٧٧ لاميز فيها ١٣/٩٦ ؛ باعتبار ما يضاف اليها تمايزة ١٦/٩٦ ؛ راسمها ١٦/١١٣ |
| يعدم المقدار ١٢/١٤٨ | الاعراض accidents |
| imaginary division | بساط خارجية ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤ ؛ لا تقوم الجوهر النوعي ولا تحصل الجوهر الجنسي ٢٠/١٣٤ |
| قابله بالذات مقدارو بالعرض جسم طبيعي | الاعراض النسبية relative accidents |
| ١٢/١٤٨ | تخرج من تعريف الكيف ٣/١٨٢ ؛ منها الاين والتمى والجدة والوضع و الفعل و الانفعال والمضاف ١/١٨٦ |
| الاقضاء requirement ; requiring | الاعم the most general thing |
| الامتدعاء الاعم من الاقتضاء ١٦/٩٨ | سرا عرفيته من الاخص ٣/١٤٦ |
| لاقتضاء شئ شيئا ليس اقتضاء مقابله ١٣/١٣٠ | الاعيان الثابتة permanent archetypes |
| الاقضاء الذاتي essential requirement | فى نشأة العلم الربوبى ٢٠/٦٣ ؛ هى لوازم الواجب تعالى عند الصوفية ٨/١٠٤ |
| كما فى الوجوب بالقياس فى المعلول بالنسبة الى العلة ١٧/٩٨ | الافراد الذهنية individuals |
| requirement | existing in the mind |
| الاقضاء الغيرى coming from something-else | |
| الاقضاء من قبل الذات لا ينافى الاقتضاء من قبل الغير ٧/١٠٠ | |
| the most sacred | |
| الاقدس | |
| فيض الله الاقدس ١١/٦٥ | |
| being more or less | |
| الاكثرية والاقلية | |

بتحليل من العقل ١٠٠ / ٣ ؛ في استعمال
 الالهى والمنطقى ١٠٠ / ٩ ؛ العام والعامى
 منه ١٠٠ / ١٠ ؛ الخاص والخاصى منه ١٠٠ /
 ١٢ ؛ لازم للمهية ١٠١ / ٢٣ ؛ ليس الاعدم
 الاقتضاء للوجود والعدم ١٠٢ / ٢ ؛ علة الحاجة
 الى العلة ١٠٣ / ١٧ ؛ يجمع وجود الشئ وليس
 مقابله ١٠٤ / ١٧ ؛ بشرط الحدوث ١٠٤ / ٢٣ ؛
 برزخ بين الوجوب و الامتناع ١٠٧ / ٧ ؛ من
 العوارض التى تلحق المهية مع الوجود ١٢٩ / ٢١
 الامكان الاخصّ the more
 special possibility
 سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقئية
 ١٠٠ / ١٥
 الامكان الاستعدادى possibility
 through - preparedness
 نسبة تهيوء الشئ الى الشئ المستعدله
 ١٠٨ / ٣ ؛ بالامكان الوقوعى دعى ١٠٨ / ٧ ؛
 الفرق بينه وبين الامكان الذاتى ١٠٨ / ١٠
 الامكان الاستقبالى future
 possibility
 سلب الضرورات جميعاً ١٠١ / ٢ فقدنظر
 فى عدم تعيين احد طرفيه ١٠١ / ١٧
 الامكان بالذات possibility -
 by-itself
 ٩٨ / ٤
 الامكان بالغير possibility
 by - something - else
 سلب من اقسام الامكان ٩٨ / ٥

من اقسام التشكيك ٧٢ / ٤
 الذى يمكن ان يخبر عنه that which
 allows of predication
 فى تعريف الوجود ٤٢ / ٣
 الامتداد السيلانى mobile extension
 ١٢٠ / ٢
 الامتناع impossibility
 الامكان برزخ بينه وبين الوجوب ١٧ / ٧
 الامتناع بالذات impossibility -
 by - itself
 ٩٨ / ٤
 الامتناع بالغير impossibility
 by - something - else ٩٨ / ٤
 الامتناع بالقياس الى الغير impossi -
 bility - in relation - to - something - else
 ضرورة عدم وجود الشئ بالنظر الى الغير
 ٩٩ / ١
 الامر fact, command
 المراد به هو الشئ نفسه ٨٣ / ٢١ ؛ اى
 عالم المجردات ١١٥ / ٤ ؛ هو الوجود المنبسط
 ١٧٠ / ١٨
 امر الله the command of God
 ٨٤ / ١٢٠١١
 الامكان possibility
 مثال للمعقول الثانى ٦٨ / ٤ ؛ هو سلب
 الضرورتين ٦٨ / ١١ ؛ هو خلاف الاعتقاد
 الجازم ٨٠ / ٤ ؛ مناط الحاجة ٨٦ / ١٣ ؛
 الابحاث المتعلقة به ١٠٠ / ١ ؛ عروضه

| | |
|---|--|
| انتزاع مفهوم واحد من اشیاء متخالفة ۱۳/۵۵، ۱/۵۶؛ انتزاع الشئ عذی العموم ۱۱/۵۸ | essential الامكان الذاتی possibility ; possibility -by-itself يجتمع مع الوجوب و الامتناع الغیرین ۶/۱۰۰؛ كالمادة ۱۲/۱۰۷؛ الفرق بینہ وین الامكان الاستعدادی ۱۰/۱۰۸؛ امر سلبی محض ۱۹ / ۱۰۸؛ موضوعه لیس بالفعل ۱/۱۰۹؛ كالأصل للاستعدادی ۴/۱۰۹؛ لازم المهیة دائماً ۱۲/۱۰۹ |
| abstract الانتزاعی الوجود عندهم انتزاعی ۲۳/۷؛ الاتصاف اسر انتزاعی ۸۸ / ۵؛ الامر الانتزاعی ۱۳/۱۸۴ | general possibility الامكان العام سلب الضرورة عن الطرف المخالف ۱۱/۱۰۰ |
| quiddity being انتزاعیة المهیة something abstract تلتزم من مجعولیتها ۱۵/۹۰ | possibility الامكان بالقیاس الى الغير in relation - to - something - else لا ضرورة وجود الشئ و عدمه بالنظر الى الغير |
| the aspects of انحاء العدم non - existence ماله ینسد جمیع انحاء عدم الشئ لم یحكم العقل بوجوده ۴/۱۰۷ | possibility الامكان بمعنى الفقر in the sense of need المستعمل فی الوجودات المحدودة ۸ / ۱۰۷ |
| various انحاء الوجودات aspects of existences التي هي المتعلقة بنفسها ۱۰/۵۷ | occurring possibility الامكان الوقوعی المفسر بكون الشئ لا یلزم من فرض وقوعه محال ۸/۱۰۸ |
| subsumption الاندراج اندراج الشخص تحت الطبیعة ۵/۶۳ | general principles الامور العامة (ontology) هی فی الالهی كسماع الطبیعی فی العلم الطبیعی ۱۵/۳۹ |
| the perfect man الانسان الكامل الذی خلق لله و خلق الاشياء لاجله ۱/۱۶۵ | extraction ; abstraction الانتزاع losses in الانسلاخات الصوریة terms of the form |

| | | |
|--|---|------------------|
| the lordly lights ; | الانوار الاسفهدية | ٩/١٦٧ |
| the lights of Divine commandment | «affection», being affected | الانفعال |
| لامهية لها على التحقيق ١٠/٨٤ | من اقسام الاضافة ١٠/١٧٨ ؛ يخرج من | |
| the victorious lights | تعريف الكيف ٢/١٨٢ ؛ العلم انفعال على | |
| هي لوازم الواجب تعالى عند الاشرائيين | قول بعض ١١/١٨٤ | |
| ٧/١٠٤ | «affections» | الانفعالات |
| «is-ness» ; existence | هي الكيفيات المحسوسة ان كانت غير | |
| الحق ماهيته انيته ٢/٥٣ ؛ اما الجنس | راسخة ١٩/١٨٢ | |
| الذي هو عين الوجود فمفيد انيته مفيد | «affective» qualities | الانفعاليات |
| ماهيته ٨/٧١ | هي الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة | |
| planetary positions | ١٨/١٨٢ | |
| الاضلاع الكوكبية | real disjunction | الانفصال الحقيقي |
| ٩/٧٩ | ٩/٩٨ ، ١١/٨١ | |
| the dimensions of reality | transformation | الانقلاب |
| اوعية الواقع | انقلاب انفس المهيئات ٥/٦١ ؛ انقلاب | |
| ١/١٠٣ | اسرفى صفته او صورته ١٩/٦١ ؛ انقلاب نفس | |
| the First | الحقيقة ١٩/٦١ ؛ يلزم على تقدير عود الزمان | |
| (may He be exalted) | ١/٧٩ ؛ انقلاب حد ذات المفهوم ١/٨٢ ؛ | |
| لوازمه ٥/١٠٤ ؛ تشخصه عين وجوده | عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي ٢٢/٨٧ ؛ | |
| ١٠/١٤٣ ؛ فاعل بالتجلى على قول الصوفية | يلزم على تقدير وجود الامكان بالغير ٩/٩٨ | |
| ٢/١٥٨ ؛ فاعل بالعناية لدى المشاء ٧/١٥٨ ؛ | essential | الانقلاب الذاتي |
| فاعل بالرضا عند الاشرافي ١١/١٥٨ ؛ له | transformation | |
| صفات اضافية ١٧/١٨٧ | ٢٣/٦١ | |
| preponderance | species | الانواع |
| الاولوية | ٢/٦٣ | |
| لا يوجد الشئ بها ٢/١٠٦ | lights | الانوار |
| preponderance | الاختلاف بينها ليس اختلافاً نوعياً ٩/٥ | |
| الاولوية و خلافها | | |
| and its opposite | | |
| من اقسام التشكيك ٣/٧٣ | | |
| essential | | |
| الاولوية الذاتية | | |

one and the same rhyme-word

تكرار القافية المعيب عند البلغاء ٥/٤٩

«where» (category) **الاین**

من اعراض النسبية ١/١٨٦؛ وجه افتراق
الجدة عنه ١٠/١٨٦

wasted, of structed **الباطل**

ای المقطوع عن الغاية لا انه لا غاية له
٢٠/١٦٢

proof **البرهان**

كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان مالم
يذكك عنه قائم البرهان ٥/٨٠

chance **البخت والاتفاق**

and coincidence

القائل به ينكر اولية حاجة الممكن الى المؤثر
٩/١٠٢

simple **البسائط**

(non - composite) things

لفناء كل جنس في فصله ولا سيما في البسائط
١/١٣٣

external **البسائط الخارجية**

simple (non - composite) things

الاعراض بسائط خارجية ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤

simple **البسيط**

(non - composite) thing

جامع لجميع الكمالات ٨/١٣٦

simple **بسيط الحقيقة**

(non - composite) reality

preponderance

لا يوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ كلاقسميه
من الكافية وغيرها ٨/١٠٦

preponderance- **الاولوية الغيرية**

by-something - else

لا يوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ تنفيها
بقاء تسوية الوجود والعدم ١٤/١٠٦

being the first **الاولية**

غير مفتقرة الى الدليل ٦/١٠٢

being **الاولية والآخرية**

the first and the last

من اقسام التشكيك ٣/٧٣

the Divine days **ايام الله**

« ذكرهم بايام الله » ٤/١١٤

necessitation **الايجاب**

لا بد في الترجيح من ايجاب ٥/١٠٦

bringing into existence **الايجاد**

الشئ مالم يوجد لم يوجد ١٨/١٦٤ ؛
تفرعه على الوجود ١١/١٦٩

being ; existence **الايس**

هو الوجود ٧/٧٤ ، ٢/٩٤ ؛ الممكن
من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان
يكون ايس ٥/١١٢ ؛ الفاعل الالهى المخرج

للمعلول من الليس المحض الى الايس ١٨٥/
٨ ؛ اخراج الواجب تعالى العقل من الليس

الى الايس ٢١/١٨٦

the repetition of **الايطاء**

كاخراج الواجب العقل من الليس الى الـ

٢١/١٨٦

التأثير والتأثر التدريجيان affecting and

being-affected actualized gradually

كما فى الفعل والانفعال ٢١-١٩/١٨٦

التأخر (الانفكاكى) posteriority

١/١٢٢

التأله theosophy

اى التوغل فى العلم الالهى ١٢/٥٦

التالى consequent

التالى باطل فالمقدم مثله ٢١/٤٧

تباين العزلى = بينونة عزلة

١٧/١١٤

تباين الوصفى = بينونة صفة

١٦/١١٤

التبدل الذاتى essential change

يلزم بناء على التبدل الذاتى ان يكون كل

طبيعة ذواتا متخالفة ٢١/١١٥

التجانس homogeneousness

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التجدد renewal

ان الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى ١١/١١٧

التجلّى self-manifes-

tation ; theophany

لا تكرر فى تجليه تعالى ٤/٧٨

التجلّى الالهى Divine self -

manifestation ; theophany

١٩/١٠٥

النفس الناطقة بسيط الحقيقة ٧/١٣٦

بشرط شئى = المخلوطة - conditioned-

by-something

من اعتبارات المهية ٥/١٣١

بشرط لا = المجردة - negatively-

conditioned

من اعتبارات المهية ٦/١٣١

البقاء continuance

مقابل الحدوث ١٩/١٠٤

بقعة الامكان the area of possibility

كلما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان ما لم

يذك عنه قائم البرهان ٧/٨٠

البناء والبناء building

and builder

تمسكهم بمثال البناء و البناء ١٢/١٠٣

بينونة صفة difference of attributes

حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ١٦/١١٤

بينونة عزلة difference

of complete separation

١٦/١١٤

التأثير producing an

effect ; affecting

علة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية

التأثير ٤/١٦٩ ؛ شرايط التأثير ما يجمع

يجب ٢/١٧٠

التأثير والتأثر الابداعيان affecting

and being affected actualized all

at once

| | | |
|---|-------------------|--|
| rational laboring | التجلی الذانی | essential self - |
| ٢٠/٥٠ | | manifestation ; essential theophany |
| difference | التخالف | ٢٠/٥٧ |
| مقسمة الغيرية ٢/١٥٠ | | self-manifestations; |
| particulari- | تخصّص استعداد | التجلّيات |
| zation of preparedness | | theophanies |
| ١٢/٨٤ | | مرادهم بحصص الوجود التجليات ١٦/٥٧ |
| infiltration of | تخلّل العدم | the art of using |
| non - existence | | تجنّيس القافية |
| على تقدير جواز إعادة المعدوم ١١/٧٨ ؛ | | a homonymous term as a rhyme |
| بين المهية ولازمها ١٣/١٠٤ | | word |
| divesting | التخلية | المعدود من المحسنات البديعية ٨/٤٩ |
| تخلية المهية عن الوجود تحليلتها به ١١/١٧٠ | | التحرّك |
| imagination | التخیل | معطى التحرك فاعل باصطلاح الطبيعي |
| كل فعل نفساني فلهشوق ما وتخیل ما ١٦٣/ | | ١١/١٦٠ |
| ٢٢؛ التخیل غير الشعور بالتخیل ١/١٦٤ | | acquiring what |
| successive order | الترتّب | تحصيل الحاصل |
| دليل الترتب يبطل التسلسل ١٦/١٧٢ | | has already been acquired; actual- |
| natural order | الترتيب الطبيعي | ization of what has already been |
| كالجسم والحيوان ٤/١٢٠ | | actualized |
| positional order | الترتيب الوضعي | يلزم على تقدير احتياج الممكن في حال البقاء |
| كالترتيب في المكان ٥/١٢٠ | | الى المؤثر ٩/١٠٣ |
| preponderance | الترجّح بلا مرجّح | التحقّق |
| without there being a preponderant | | actualization |
| يلزم على تقدير انكار بديهية حاجة الممكن | | ثابت للوجود بالحقيقة وللمهية بالمجاز و |
| الى المؤثر ١٠/١٠٢ | | بالعرض ٦/١١٩ ؛ للوجود اولا وبالذات و |
| an active agent | ترجيح الفاعل | للمهية ثانياً وبالعرض ١٧/١٢٢ |
| giving preponderance | | التحلية |
| | | adorning |
| | | تخلية المهية عن الوجود تحليلتها به ١١/٧٠ |
| | | analysis |
| | | التحليل |
| | | عروض الامكان بتحليل من العقل ٣/١٠٠ |
| | | analysis and |
| | | التحليل والتعمّل |

القائل بالبخت ١٧/١٠٢ ؛ لزومه على
تقدير كون الطبيعى جزء فرد ١٢/١٣٣ ؛
لزومه على تقدير اجراء قاعدة الفرعية
فى الهلية البسيطة ٢٠/١٥١ ؛ أدلة
ابطال التسلسل ١٧١/١٧٠ ، ١٧٢/١٧٢ ؛
١٠ ، ١٦ ، ٢٠ ؛ ١/١٧٣

التشابه similarity

من اقسام وحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التشبيه assimilation

كون العلم كيفاً على سبيل التشبيه ١٠/٦٥
التشبيه والمسامحة assimilation

and a loose way of expression

تسمية العلم بالكيف بالتشبيه والمسامحة
٢/٦٢

التشخيص individuation

هو الوجود فى الحقيقة ١٦/١٣٢ ؛ الشئ
سالم يتشخص لم يوجد ١٣/١٣٣ ،
١٨/١٦٤ ؛ ساوق الوجود فى الازهان
٣/١٤٢ ؛ ضم المهيئات لا يفيد ١٤٢/
١٢ ؛ التميز بينه وبين التميز ١/١٤٣ ؛
تقسيمه ٩/١٤٣ ؛ تشخص الاول تعالى
عين وجوده ١٠/١٤٣ ؛ مابه يمنع صدق
الشئ على كثيرين ٩/١٤٣

التشخص الحقيقى real

individuation

نحو من الوجود ١٤٢/٥ ؛ اماراته اسور خارجة
٥/١٤٢

التشكك gradation

فى العلم ١٣/١٨٤

ترجيح الفاعل وجود الممكن او عدمه ٦/١٠٦
التركيب composition

من الاجزاء الحدية ١/١٣٧

التركيب الاتحادى composition

by way of unification

بين الاجزاء العينية على قول السيد السند
١/١٤١

التركيب الانضمامى composition

by way of annexation

بين المادة والصورة على قول الحكماء
١١/١٤١

التركيب الحقيقى real composition

له وحدة حقيقية ١٥/٧٠ ؛ على قيام الاجزاء
بعضها ببعض ٨/٧٦

التساوى equality

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التسلسل infinite regress

لزومه لو كان الوجود جزء للمهية ٦/٥١ ؛
لزومه فى موضع ما يكفى فى المحذورية
١٦/٥١ ؛ لزومه على تقدير وجود الحق
تعالى عرضيا لمؤيته ١٨/٥٣ ؛ يلزم من
عروض الامكان للمهية فى الخارج ١٢/٦٨ ؛

على تقدير وجود الموجود ١٧/٧٥ ؛
لزومه على تقدير كون الوجود حالا ٧٥/

٢١ ؛ لزومه على تقدير اعادة الزمان ٧٩/

١٣ ؛ لزومه على فرض كون الجهات

ستحقة فى الاعيان ٥/٩٦ ؛ لزومه على

تقدير احتياج الممكن الى المؤثر على قول

| | | |
|---|--|---|
| الكثرة عنه ١/١٤٦ | التشكيك | analogicity ; |
| circular | التعريفات الدورية | analogical gradation |
| definitions | من اراد ان يعرف الجهات لم يات الا بتعريفات دورية ٩/٩٥ | اقسامها ٣/٧٢؛ المفاهيم كلها على السواء في نفى التشكيك ٣/٧٢؛ الوجود مقول بالتشكيك ١/٧٢؛ الطبيعة المشككة ٨/٧٢؛ عدم جوازه في المهية ٤/٤٤ |
| literal definition | التعريف اللفظي | judgment |
| ما ذكر وللوجود من المعارف تعريف لفظي ٢/٤٢؛ التعريف اللفظي للجهات ٩/٩٥ | التعطيل | التصديق |
| agnosticism | عن معرفة ذات الله وصفاته ١٣/٤٨؛ تعطيل العالم عن المبدء الموجود ١٨/٤٨؛ تعطيل العقول عن المعارف والاذكار ٢٣/٤٨ | مسلك التصديق لاثبات الوجود الذهني ٧/٥٩ |
| dependences | التعلقات | primary |
| تمسية انحاء الوجودات بالتعلقات ١١/٥٧ | التعمّل | judgment |
| rational laboring | من العقل ٤/٥٠؛ وجود الجهات في العقل بالتعمّل ٢/٩٦؛ الجزء التعملي ١١/١٢٣ | قد يحصل فيه خفاء لعدم تصور اطرافه ٨/١٠٢ |
| determination | التعيين | representation |
| كالجوهرية او العرضية ١٤/٤٧ | التغير | اشارة عقلية ١٢/٥٨؛ مسلك التصور لاثبات الوجود الذهني ٧/٥٩؛ خفاءه غير قادح في اولية التصديق ٨/١٠٢ |
| transformation | لا ينسحب حكمه على صفات العالم بل على ذواتها ايضاً ١٠/١١٥ | التضاييف |
| entrusting | التفويض | مسلك التضاييف لاثبات الوجود الذهني ١/٦٦؛ بين العلة والمعلول ظاهر ٩/١٧١؛ دليل التضاييف يبطل التسلسل ٢٠/١٧٢ |
| يلزم من قاعدة «الواحد» ١٦/١٧٠ | التقابل | one-to- |
| opposition | مقسمه الغيرية ٣/١٥٠؛ اقسامه ١/١٥٣؛ تعريفه ٣/١٥٣؛ لوع من الغيرية ٧/١٥٣ | one correspondence |
| priority | التقدم | دليل التطبيق يبطل التسلسل ١٢/١٧١ |
| | | real definition |
| | | التعريف الحقيقي |
| | | الوجود غني عنه ٢/٤٢؛ ليس للجهات تعريف حقيقي ٩/٩٥؛ غناء الوحدة و |

| | |
|--|--|
| امر اعتبارى ٢٤/٥٧ | التقدم للوجود المتقدم ليس مقوياً ٢٠/٥٤ |
| multiplicity | priority and |
| التكثّر | التقدم التاخر |
| فى المهيئات المنسوبة الى الوجود ٢/٥٧ | posteriority |
| repetition | ماخوذان فى مفهوم القدم والحدوث ٣/١١٨ |
| التكرّر | تقدم الشئ على نفسه |
| قول الشيخ الرئيس فى معنى التكرّر ٣/١٨٧ | a thing |
| sharing-one-species | being prior to itself |
| التماثل | ١٥/٥٣ |
| من اقسام وحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨ | a thing being |
| مقسمه الغيرية ٣/١٥٠ : جهة الاتحاد | تقدم الشئ على نفسه بالذات |
| والهوهوية عليه اغلب ٨/١٥٣ | prior to itself with regard to essence |
| distinction | ١٢/٧٨ |
| التمييز | تقدم الشئ على نفسه بالزمان |
| الفرق بينه و بين الشخص ١/١٤٣ | a thing |
| proportionality | being prior to itself in terms of time |
| التناسب | ١١/٧٨ |
| من اقسام وحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨ | تقدم الشئ على نفسه بمراتب |
| contradiction | a thing |
| التناقض | being prior to itself by degrees |
| اعتبر فيه وحدة الحمل ١٨/٦٢ : اتحاد | ٧/١٠٥ |
| الزمان شرط فيه ٢٢/١٠٥ | التقدم بالمعنى |
| sharing-one-position | conceptual priority |
| التوازي | هو تقدم لوازم المهية على وجودها بحسب |
| من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨ | الذهن ١١/١٠٦ |
| unification ; unity | التقريب و المجاز |
| التوحيد | approximation |
| مسألة التوحيد اس المسائل ٢٤/٤٥ | and figurative expression |
| the unity of | العلية فى الاعدام على سبيل التقريب و |
| Divine Acts | المجاز ٨/٧٧ |
| « الكل مستمدة من مدده » راجع اليه | التقويم |
| ١٣/٣٩ | constituting |
| recognition | مناف للضدية ٢١/١٨٠ |
| توحيد الله | being - determined |
| of the unity of God | جزء بما هو تقيّد لا بما هو قيد ٢٢/٥٧ |
| تمييزه عن خلقه ١٦/١١٤ | determination |
| | التقييد |

| | | |
|---|---|------------------------------|
| جعلہ المتزلی اعم من الوجود ٧/٧٤؛ مرادف | the unity | توحيد الذات |
| للوجود ٧/٧٥ | of the Divine Essence | |
| ثبوت شئ لشيء something being | لا يتم على تقدير اصالة المهية ٢٤/٤٥ | التوحيد الذاتي = توحيد الذات |
| affirmed of something | « ازمة الاسور طراً بيده » راجع اليه ١٣/٣٩ | |
| فرع ثبوت المثبت له ٩ / ٥٨ ؛ لا يستلزم | the unity | توحيد الصفات |
| ثبوت الثابت في الخارج ١٨/١٠٢ | of the Divine Attributes | |
| ثبوت الشئ لنفسه the affirmation | لا يتم على تقدير اصالة المهية ٣/٤٦ | توحيد فعل الله |
| of the self-identity of a thing | the unity | |
| ضروري ١٧/١٥٠ | of the Divine Act | |
| ثبوت المعدوم the subsistence | لا يتم على تقدير اصالة المهية ٩/٤٦ | توحيد كلمة الله |
| of a non-existent | the unity | |
| شبهاته ١٤/٧٥ | of the Divine Word | |
| الجاعل the Maker | لا يتم على تقدير اصالة المهية ٩/٤٦ | التوليد |
| غناء المهية عن الجاعل ٦/٨٧ | production | |
| الجاعل الاول the first Maker | تعالى الله عن ذلك ٢١/٩٠ | الثابت |
| انتهاء العلل اليه ١٩/١٠١ | subsistent | |
| الجاعل الحق the true Maker | ان المهية في حال العدم ثابتة على قول | |
| والقيوم المطلق ١٤/٩٠ | المعتزلة ٤/٧٤ ؛ الواسطة بين الموجود | |
| الجبروت the world | والمعدوم المسمى بالحال ١٢/٧٤ | الثابت العين |
| of pure intelligences ; the world of | self - subsistent | |
| spiritual realities | في تعريف الوجود ٣/٤٢ | الثابتات الازليّة |
| المحتجب في عز جلاله بشعشة اللاهوت | pre-eternal | |
| عن سكان الجبروت ٢/٣٥ ؛ في السلسلة | subsistents | |
| الطولية للوجود ١٣/١١٣ | | ٧/٨٧ |
| الجدّة = له possession (category) | subsistence | الثبوت |
| هيئة ما يحيط بالشيء ٧/١٨٦ ؛ وجه افتراقه | | |

| | |
|--|---|
| ٦/١٨٣ | عن الاين ١٠/١٨٦ |
| mathematical body الجسم التعليمي | vain act الجزاف |
| الكمية السارية في الجهات الثلث للجسم | يظن انه بلا غاية ٢/١٦٢ |
| الطبيعي ١١/١٨٠ ؛ من اقسام الكم | part الجزء |
| التعليمي ٣/١٨١ | الوجود ليس جزء لشيء ١٥/٧٠ |
| natural body الجسم الطبيعي | a constituent part الجزء التعملي |
| مثال للمواحد بالعدد ١٣/١٤٨ | elaborated by the mind |
| natural الجسم الطبيعي العنصري | لا الخارجى ١١/١٣٣ |
| elemental body | particular الجزئى |
| في مقابل الجسم المثالى ١٣/١٦٣ | كل ما يوجد في الخارج جزئى ١٣/٥٨ ؛ |
| a body belonging الجسم المثالى | الاشكال من جهة كون شئ واحد |
| to the world of similitudes | كلياً وجزئياً ١٦/٦٠ ؛ الجزئى جزئى |
| ١٣/١٣٦ | باحد الحملين وليس بجزئى بالآخر |
| making الجعل | ١٧/٦٢ ؛ الجزئى ليس معرفاً ١٥/٦٧ ؛ |
| لا مهية قبل الجعل ١٣/٨٧ ؛ استيفاء اقسامه | الجزئى جزئى مفهوماً ولكنه مصداق للكل |
| ٦/٨٨ ؛ القول المرضى فيه ٨/٨٨ ؛ | ١٧/٨١ ؛ لا يحصل من انضمام كلى جزئى |
| اثر الجعل وجود ارتبط ١٤/١٠٤ ؛ | ١٤/١٤٢ ؛ ليس كلى مع الجزئى بنحو |
| ما جعل الشمس مشمشاً ١٦/١٥٠ ؛ | الادراك ٢/١٤٤ |
| simple (non- الجعل البسيط | body الجسم |
| - composite) making | المقدار من لوازم الجسم ٢/٧١ ؛ كل جسم |
| ما كان متعلقه الوجود النفسى ٦/٨٦ | متناه او متحيز او متقسم الى غير النهاية |
| composite making الجعل التاليفى | ١٢/٨٣ ؛ المادة والصورة فيه خارجيتان |
| ٣/٨٦ | وفي اعراضه عقليتان ٥/١٣٤ ؛ يحكم |
| الجعل التركيبى = الجعل التاليفى | عليه بانه مركب خارجى ٦/١٤١ ؛ |
| الوجود وجود مجعول تركيبياً بالعرض ٣/٩٠ | مركب من الجوهرين الحال والمحل |
| essential making الجعل بالذات | ٦/١٧٦ ؛ خص بالانفعالى والانفعال |

| | | |
|--|--------------------------------|--|
| ١١٨/١٥؛ فناء كل جنس في فصله ١٣٢/٢٢؛ الفصل محصل للجنس ١٣٢/٢١؛ جنس و فصل لا بشرط حملا ١٣٤/٢. | accidental making ٦/٨٨ | الجعل بالعرض |
| proximate genus ١٠/٧٠ | ٧/٨٦ | الجعل المركب |
| mental substances ٥/١٨٤ | composite making ١١/٨٦ | ما كان متعلقه الوجود الرابط |
| الجواهر الذهنية ككليات الجواهر ٥/١٨٤ | quiddity being made ٢/٩٠ | الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات |
| الجواهر المفارقة non-material substances ١٠/١٦٦ | existence being made ١/٩٠ | جعل المهيّة مهيّة معجولة بالعرض |
| substance ١٠/١٦٦ | logical plural ٤/١٧٦ | جعل الوجود عندنا قد ارتضى |
| الجوهر كيف يجتمع مع عرض ١٤/٥٩؛ جنس لحقائق الجوهرية ١٥/٥٩؛ الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهر او عرضا ١٢/٦٠، ٩/٦٢؛ اخذ في طبيعة نوعه كالانسان ٢٣/٦٣؛ تعريفه ٢/٧٠، ١/١٧٦؛ ليس الوجود جوهرًا ٢/٧٠؛ ليس قابلا للمضية ١٩/١٨٠ | genus ٧/٧١ | الجمع المنطقي من صور اى من الصورتين |
| generic substance ٢١/١٣٤ | genus and differentia ١٠/٨٣ | الجنس المهيّة الجنسية ٩/٤٤؛ شئ واحد مجنسا بجنسين ٥/٦٠؛ اندراج النوع فيه ٥/٦٣؛ صادقه على نفسه ٦/٦٣؛ الفصل بالنسبة اليه مقسم لا مقوم ٦/٧١؛ الجنس الذى مهيته غير الوجود ٧/٧١؛ ما به الشركة ٩/١٣٤؛ ليس جنسان فى مرتبة واحدة انواع واحد ١٢/١٣٤؛ يقال صورة لنوع الشئ ولجنسه وفصله ٥/١٦٦ |
| inhering substance ٣/١٧٦ | genus and differentia ١٠/٨٣ | الجوهر الجنسى لا يحصل بالاعراض |
| الجوهر الذهنى ليس كثير اشكال فى كونه عرضاً ٢/٦٠؛ مفهوم العرض يصدق عليه ١٢/٦٢ | genus and differentia ١٠/٨٣ | الجوهر الحال فى الجوهر الآخر هو الصورة |
| material substance ١٣/١٣٦ | ١٠/١١٥ | الجوهر المادى فى مقابل الجوهر المجرد |
| | ١٠/١١٥ | المادة والصورة ما خد هما ١/٧١؛ كل منهما عارض لآخر ٥/٧١؛ حاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ٦/٧١؛ الذاتى اما جنس واما فصل ١٠/٨٣؛ اتحاد الجنس مع الفصل ١٠/١١٥؛ تقدسهما على النوع بالمهيّة والتجوهر |

essential need الحاجة الذاتية

كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلة

الى المعلول ١٨/٩٨

need of a possible thing حاجة الممكن

الى العلة في البقاء ٢٠/١٠٢

nominal contingent الحادث الاسمي

هو ما اصطاحت انا عليه ٨/١١٤

contingent at the الحادث الدهري

level of perpetual duration

معناه ان عالم الملك مسبق الوجود

بالعدم الدهري ١٩/١١٣

definition الحد

الوجود ليس له حد ٦/٤٢؛ زيادة الحد

على المحدود ١٦/١٣٦؛ يلحظ تباين

الاجمال والتفصيل في حمله على المحدود

٣/١٥٠

essential boundary حد الذات

هنا مقابل فرض الفرض ١٨/٨٣

common boundary الحد المشترك

ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة

٥/١٨٠

contingency; temporal الحدوث

origination

لا يفرق الحدوث والبقاء في الحاجة ٢١/١٠٢

من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة

٢/١٠٤؛ البقاء مقابل الحدوث ١٩/١٠٤؛

ليس الحدوث علة من راسه ٢٢/١٠٤؛

non-material substance الجوهر المجرد

١٣/١٣٦

locus-substance; a الجوهر المحل

substance constituting the locus

(of another substance)

للجوهر الآخر هو الهولي ٣/١٧٦

non-material substance الجوهر المفارق

ليس محلا لجوهر ولا حالا في جوهر ولا

مركبا منهما ٧/١٧٦

specific substance الجواهر النوعي

لا يقوم بالاعراض ٢١/١٣٤

substantiality الجوهرية

المعتزلة جعلها من الاحوال ١/٧٥

explicit modes الجهات

وجوب واستناع وامكان ٥/٩٥؛ المواد

الثلاث في الخارج مواد وفي الازهان

جهات ٦/٩٥؛ غنية عن الحدود ٨/٩٥؛

وجودها في العقل بالتعمل ٢/٩٦؛

كيفية النسب ٢/٩٦؛ بطلان القول بانها

امور خارجة ٩/٩٦

state الحال

الواسطة بين الموجود والمعدوم ١١/٧٤؛

وقولهم بالحال كان شططا ١٣/٧٤؛ حده

١٤/٧٤؛ شبهات الخصم فيه ١٣/٧٥؛

الكيف المسمى بالانفعال كالحال ٣/١٨٣؛

need الحاجة

مناط الحاجة هو الامكان ٢٣/١٠٢

| | |
|---------------------------------------|---|
| من تعريف الكيف ٢/١٨٢ | كيفية لحق للفقر ٣/١٠٥ ؛ مسبوقية |
| slow movement الحركة البطيئة | الوجود بالعدم ٥/١٠٥ ؛ تعريفه وتقسيمه |
| غير مركبة من الحركات والسكنات؛ ١٩/٥ | ١/١١٢ ؛ هو المسبوقية بالعدم او بالغير |
| mediating movement الحركة التوسطية | ٧/١١٢ ؛ الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى |
| التوسطيات من الحركات لا تكون على وجه | ١١/١١٧ |
| الانطباق ٩/١١٣، ٧/١٨٦ ؛ نسبة النفس | relative contingency الحدوث الاضافى |
| الى كل القوى نسبة الحركة التوسطية | كون ما مضى من زمان وجود شىء اقل |
| الى القطعية ٧/١٦٠ | من زمان وجود شىء آخر ١١/١١٢ |
| substantial movement الحركة الجوهرية | real contingency الحدوث الحقيقى |
| يقتضى التجديد فى كل آن ١٩/١١٢ ؛ | تعريفه ظاهر ٩/١١٢ |
| مقتضى ثبوتها فى القوى والطباع ٨/١٦٩ | contingency through الحدوث الدهرى |
| cutting movement الحركة القطعية | perpetual duration |
| القطعيات من الحركات تكون على وجه | ابداه سيد الافاضل المحقق الداماد ٢٠/١١٢ |
| الانطباق ٨/١١٣، ٧/١٧٦ ؛ نسبة النفس | للعالم ١/١١٣ |
| الى كل القوى نسبة الحركة التوسطية الى | essential contingency الحدوث الذاتى |
| القطعية ٧/١٦٠ | تعريفه قبلية ليسية الذات ١١/١١٢ ؛ |
| positional movement الحركة الوضعية | مسبوقية وجود الشىء باليسية الذاتية |
| تقبلها مادة الفلك ٩/١٢٤ | ١٣/١١٢ ؛ مسبوقية الشىء بالعدم المجامع |
| the resurrection of the حشر الاجساد | ١٤/١١٢ |
| bodies | temporal contingency الحدوث الزمانى |
| ١٨/٧٩ | منصرم، اى منقطع ١٧/١١٢ ؛ كالطبع |
| portions of non- حصص العدم | ١٨/١١٢ |
| existence | origination of the world حدوث العالم |
| ١٢/١٠٥ | الاتوال فى مرجحه ١/١١٧ |
| portions of existence حصص الوجود | movement الحركة |
| هى نفس مفهوم الوجود مضافا الى مهية | متصلة ١٥/٤ ؛ من العوارض التى تعرض |
| مهية ١٩/٥١ | المهية بشرط الوجود ١٩/١٢٩ ؛ تخرج |

affirmative الحكم على المعدوم

judgment on a non-existent

٧/٥٨

wisdom

الحكمة

هي الايمان والمعرفة ١٧/٣٨ ؛ صيرورة
الانسان عالما عقليا ١٨/٣٨ ؛ افضل علم
بافضل معلوم ١٩/٣٨ ؛ تطلق على المعنى
الثاني للعناية ٩/١٦١

Divine Wisdom

الحكمة الالهية

تقتضى ايصال كل ممكن لغاية ٥/١٦١

theoretical philosophy الحكمة العلمية

١٥/٣٧

practical philosophy الحكمة العملية

١٥/٣٧

transcendental

الحكمة المتعالية

knowledge

لاقت برسم بمداد النور ٢/٣٩

coming to inhere in a locus الحلول

وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢

being-inherent and الحلول والانفعال

being - affected

على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

predication

الحمل

هو الاتحاد في الوجود ٢٠/٥٥ ؛ الجزئي

جزئي باحد الحملين وليس بجزئي بالآخر

١٧/٦٢ ؛ اختلافه ٧/٦٢ ؛ وحدته

occurring in the الحصول في الذهن

mind

القوشجي فرق بينه وبين القيام فيه ١١/٦٠

truth

الحق

معانيه المختلفة ٢/٥٣ ؛ في باب القضية

٣/٨٣ ؛ اتحاده مع الصدق ٤/٨٣

the Truth

الحق تعالى

انية صرفة ١/٥٣ ؛ مهيته انيته ٧/٥٣ ؛ هو

صرف النور وبحت الوجود ٩/٥٣ ؛ مادة

افتراق النفس الامرى عن الذهني ٢/٨٥ ؛

نحو ايسه في نفسه لنفسه بنفسه ١٩/٩٤ ؛

مايجرى مجرى الوعاء له وصفاته واسمائه

هو السرمد ١١/١١٣ ؛ قد كان ولا كون

لشيء ٢٢/١١٤

substantial realities الحقائق الجوهرية

١٥/٥٩

reality

الحقيقة

صرف الحقيقة ١٥/٥٨ ؛ المهية قيلت على

الذات والحقيقة ١٦/١٢٨ ؛ لا يقال حقيقة

العناء بل مهيتها ١٧/١٢٨

the reality of existence حقيقة الوجود

ظاهرة بذاتها مظهره لغيرها ٦/٥٤ ؛

ذات مراتب متفاوتة ١٥/٥٤ ؛ عين حيثية

الاباء عن العدم ٧/٦٩ ؛ الحلول والانفعال

على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

intuitive judgment

الحكم الحدسي

يحكم به العقل المتحدس ٢٠/١٧١

ليست المهية بالحمل الاولى وجوداً وان
كانت بالحمل الشائع الصناعي ٨/٥٠؛
ان الموضوع والمحمول فيه متحدان في
مقام الوجود ٢١/١٥٠

الحمل بالمواطاة non-derivative

predication

هو الاتحاد في الوجود ١٠/١٣٢ ؛ هو
« الهوهو »

الحملية categorical proposition

من اقسام القضية ١١/٧٧

الحوادث temporal things

في حال البقاء مفتقرة الى العلة؛ ١٨/١٠

الحشيات modes

دليل حشيات يبطل التسلسل ١٧/١٧١

الحشية quâ; the «insofar as»

قدم السلب عليها ١٤/١٢٩؛ جزء الموضوع
لا من تنمة المحمول ٣/١٣٠

حشية الالباء عن العدم the mode of

the refusal of non-exsistence

حقيقة الوجود هي عين حشية الالباء عن

العدم ٧/٦٩

حشية الوجوب the mode of necessity

حشية الوجود كاشفة عنها ٢/١٠٧

حشية الوجود

the mode of existence

كاشفة عن حشية الوجوب ٢/١٠٧

١٨/٦٢ ؛ شرطه الاتحاد في الوجود

١٨/١٣١ ؛ جنس و فصل لا بشرط

حملا ٢/١٣٤ ؛ مقسمه اله-وهوية

٢/١٥٠ ؛ اعتبر فيه جهتي الوحدة

والكثرة ١٠/١٥٠

الحمل بالاشتقاق derivative predication

هو «ذوهو» ٣/١٥١

الحمل الاولى primary predication

كون الصور العلمية بالحمل الاولى مقولات

لا بالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل الاولى

شريك حق عد بحمل شائع مما خالق

١٥/٨١؛ وجه تسميته ذاتيا واوليا ١٩/١٥٠

الحمل الاولى الذاتي primary essential

predication

ليست المهية بالحمل الاولى الذاتي وجوداً

٨/٥٠ ؛ بالحمل الاولى الذاتي صورة

علمية من كل ممكن مقولة ١٥/٦٢ ؛

الموضوع فيه نفس المحمول ذاتا ومهية

١١/١٥٠

الحمل الشائع common predication

الفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع

٦/٦٤؛ كون الصور العلمية بالحمل الاولى

مقولات لا بالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل

الاولى شريك حق ١٦/٨١ ؛ الموضوع

فيه نفس المحمول وجوداً فقط ١٣/١٥٠

الحمل الشائع الصناعي

common technical predication

على حقيقة الوجود ١٨/٧٠ ؛ يلزم من
الميز بين الناقص والكاثل بتمام ذاتيهما
١٦/٧٢ ؛ يلزم على تقدير عود الزمان
١/٧٩ ؛ يلزم على تقدير كون الجهات
اسور خارجية ١٤/٩٦ ؛ على تقدير وجود
الواجبين ٩/٩٩ ؛ على تقدير احتياج الممكن
فى حال البقاء الى المؤثر على قول الخصم
٩/١٠٣ ؛ على تقدير كون العدم شرطاً
لوجود الممكن ١٧/١٠٥ ؛ على تقدير عدم
اشتراط الوضع الخاص فى تاثير العلة
١٤/١٦٩ ؛ على تقدير الحد المشترك فى
الكم المنفصل ١٠/١٨٠

the world of creation **الخلق**

اي عالم الاجسام والجسمانيات ٤/١١٥
creation and command **الخلق والامر**

الاله الخلق والامر ٧/٨٤
the imaginative **الخير التخيلى الحيوانى**
and animal good

١١/١٦٤

imagination **الخيال**

الصورة الجزئية فيه ٤/٦٤ ؛ الانسان الذى
فى الخيال ليس فرد الانسان ٨/٦٤ ؛
المتخيل مع النفس فى مرتبة الخيال ١٣/٦٦

the house of vanity **دار الغرور**

البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن
الموجود فى دار الغرور ٢٣/٧٩

the house of obstruction **دار القسر**

the external **الخارج**

نفس الامر اعم مطلقاً منه ٢٠/٨٤
a predicate extracted **الخارج المحمول**
from its subjects

فى مقابل المحمول بالضميمة ١٠/٥٥
٥/٧٠

a judgment **الخبر المطابق للواقع**

conformig to the external state of
things

هو الصادق ٤/٨٣

a judgment **الخبر المطابق للواقع**

confirmed by the external state of
things

هو الحق ٥/٨٣

line **الخط**

الخط هو الحد المشترك فى جزئى السطح
٧/١٧٠ ؛ من اقسام الكم المتصل ١٢/١٨٠ ؛
عارض السطح ٢٠/١٨٠

mathematical line **الخط التعليمى**

من اقسام الكم التعليمى ٤/١٨١

particularization **الخصوصية**

التعين كلفظ الخصوصية فى قول صاحب
حكمة العين ١٤/٤٧

self-contradiction **الخلف**

على تقدير اعتبارية الوجود ١٣/٤٥ ؛ يلزم
من عروض الامكان للمهية فى الخارج
١٢/٦٨ ؛ على تقدير الحلول والانفعال

| | |
|---|--|
| عالم الكون والفساد دار القسر ۲/۱۶۳ | في باب الاجزاء الحدية ۳/۱۳۸ |
| الدليل الاقناعي | ذوات النسب |
| persuasive (non-apodictic) proof | the subjects of relations |
| ۶/۸۰ | ۵/۸۵ |
| الدور | ذوالذاتي |
| vicious circle | that which possesses an essential property |
| مفسدة الدور تقدم الشيء على نفسه | ۲۳/۶۰ |
| ۲۰/۵۳ ؛ على تقدير كون العدم شرطاً | ذوالصورة |
| لوجود الممكن ۱۴/۱۰۵ | the source of a form |
| الدهر | ذوق النالة |
| perpetual duration | the tasting of theosophy |
| من اوعية الواقع ۱/۱۰۳ : هو ما يجري | يقتضى منخا واحداً واصلاً فardاً ۷/۵۷ |
| مجرى الوعاء للمفارقات النورية ۹/۱۱۳ ؛ | الذوق العرفاني |
| بسيط مجرد عن الكمية والاتصال والسيلان | mystical tasting |
| ۱۰/۱۱۳ ؛ نسبته الى الزمان نسبة الروح | في مقابل النظر الدقيق البرهاني ۳/۱۳۳ |
| الى الجسد ۱۰/۱۱۳ ؛ وعاء وجود الملكوت | الدوقيات |
| ۲۰/۱۱۳ | matters of tasting |
| الذات | ذوهو |
| essence | في مقابل النظريات ۱۹/۸۱ |
| في انحاء الوجودات حفظ ۱۱/۵۹ ؛ اي | هو الحمل بالاشتقاق ۴/۱۵۱ |
| المهية وذاتياتها ۱۱/۵۹ ؛ معنيها ۱۸/۷۴ ؛ | الذهن |
| المهية قيلت على الذات والحقيقة ۱۶/۱۲۸ ؛ | mind |
| لا يقال ذات العنقاء بل مهيتها ۱۷/۲۸ | الصقع الشامخ منه ۴/۵۹ ؛ فرق القيام به |
| الذاتي | والحصول فيه ۱۱/۶۰ ؛ اي النفس الناطقة |
| essential | ۶/۶۶ ؛ نفس الامر اعم سطقاً منه ومن |
| ذاتي الشيء بين الثبوت له ۱۸/۵۰ ؛ ما | الخارج ۲۰/۸۴ |
| لا يعلل ۱۲/۵۳ ، ۴/۱۳۹ ، ۱۲/۱۱۷ ؛ | الذهني |
| لا يختلف ولا يتخلف ۱۲/۵۹ ؛ بقاء الذاتي | التعبير بالذهن تارة وبالذهني اخرى ۴/۸۵ |
| فرع بقاء ذي الذاتي ۲۳/۶۰ ؛ الذاتي اما | الرباط |
| جنس واما فصل ؛ ۱۰/۸۳ | copulative existence |
| الذاتيات | انه وجود لا في نفسه ۲۰/۹۴ ؛ اي الوجود |
| essential parts | الرباط ۲/۸۶ |

نسبة الدهر اليه نسبة الروح الى الجسد

١٠/١١٣ ؛ كم متصل غير قار الذات

١٦/١٨٠؛ الحد منه وهو الآن ٥/١٨٦

الزمان المبتدء the time which is

at the beginning

الفرق بينه وبين الزمان المعاد ١٢/٧٩؛

سابقته بنفس ذاته ١٣/٧٩

الزمان المعاد the time which is

supposed to come back

١٢/٧٩

الزمانى الموهوم imaginary (non-

existence) on the level of time

فى مقابل العدم الواقعى الدهرى ٥/١١٤

الزمانيات things in time

السابق واللاحق غير مجتمعين فيها

بالعرض ٧/١١٨

الزوج التركيبى composite duality

كل ممكن زوج تركيبى ٢/٤٣

السابقة precedence; priority

ذاتية للزمان ١٥/٧٩

السابقة الفكّية separable precedence

فى سبق العدم المقابل على وجود الشئ

٢/١١٣

السالبة المحصّلة full negation

فى مقابل الموجبة العدولية ١١/١٣٠

السبب cause

يقول الاتفاق جاهل السبب ١٥/١٦٤

inhering existence

الرابطى

انه وجود فى نفسه لغيره ٢١/٩٤

tracer of non-existence

راسم العدم

كل مرتبة عدم او راسم عدم ٢٣/١١٣

pure connection

الربط المحض

٢٠/٧٥

sensible rank

الرتبة الحسّة

٣/١٢٠

rational rank

الرتبة العقلية

٣/١٢٠

description; imperfect definition

الرسم

معرف الوجود ليس بالرسم ٧/٤٢؛ الرسم

يكون بالعرضى ٨/٤٢

removal

الرفع

رفع الشئ نقيضه ٢١/١٠٥

sheer copulatives

الروابط الصّرفة

لانفسية لها ٣/٩٥

pure connections

الروابط المحضة

تسمية انحاء الوجودات بالروابط المحضة

١١/٥٧

time

الزمان

من الشخصيات ٢١/٧٨؛ اعادته ١١/٧٩؛

السابقة ذاتية له ١٥/٧٩؛ كونه فى الزمان

١٦/٧٩؛ من اوعية الواقع ١/١٠٣؛ طرفه

٢/١٠٣؛ وعاء السيالات ١١٣/١١٥؛

اطرافه من الآتات المفروضة ٧/١١٣؛

| | |
|---|--|
| الملکوت سبقا دهریا ٢١/١١٣ ؛ سبق فکیا یجی طولیا ممی دهریا ٨/١١٩ ؛ ملاکه هو الکون بمتن الواقع ١٢/١٢١ سبق بالذات priority in terms of essence لزومه فی العلیة ٤/٤ ؛ سبق العدم بالذات ١٧/١٠٥ ؛ انقسم الی سبق بالطبع وبالعلیة وبالمهية ١٨/١١٨ سبق بالرتبة priority in terms of rank ای بالترتیب ٨/١١٨ ؛ ینقسم الی سبق بالرتبة العقلیة والرتبة الحسیة ٣/١٢٠ ؛ ما بالترتیب الطبیعی کالجسم والحوان وما بالترتیب الوضعی کالترتیب فی المكان ٤/١٢٠ ؛ ملاکه الانتساب الی المبدء المحدود ٥/١٢١ سبق بالرتبة الحسیة priority in terms of sensible ranks کصدر المجلس ٦/١٢١ سبق بالرتبة العقلیة priority in terms of rational ranks کالشخص او الجنس العالی ٧/١٢١ سبق بالزمان priority in terms of time سبق العدم بالذات لالزمان ١٧/١٠٥ سبق الزمانی = سبق بالزمان هو سبق الانفکاک فی الوجود ٥/١١٨ ؛ لا اجتماع فیہ ٢/١٢٠ ؛ ملاک سبق فیہ هو الانتساب الی الزمان ٤/١٢١ | السبب التام complete cause يجب الممكن مع وجوده ويمتنع مع عدسه ٥/١٠٢ سبب المهية cause of quiddity ٥/١٣٩ السببية والمسببية being-a-cause and being-a-caused متعاكسان فی العلم والمعلوم ٢٢/١٧٥ سبق priority اقسامه ١/١١٨ ؛ بعض احکام اقسامه ١/١٢٠ سبق الانفکاکي separable priority من اقسامه سبق الزمانی ٥/١١٨ سبق بالتجوهر priority in terms of substantiality هو تقدم علل القوام علی المعلول ١٤/١١٨ و بالطبع فی الواحد بالنسبة الی الاثنین ٦/١٢٠ ؛ ملاکه تقرر الشیء وقوامه ٩/١٢١ سبق بالحقیقة priority in the non- metaphorical sense ان ظهر حکم لواحد من شیئین بالذات ولآخر منهما بالعرض ٢١/١١٨ ؛ ملاکه مطلق الکون ١١/١٢١ سبق الدهری priority at the level of perpetual duration عالم الملك سبق الوجود بوجود |
|---|--|

٧/١١٩
 priority in terms of **السبق بالمهية**
 quiddity
 هو تقدم علل القوام على المعلول ١٤/١١٨
 necessity **سبق الوجود على الوجود**
 preceding existence
 هذا السبق في اعتبار العقل ١/١٠٧
 plane **السطح**
 كم متصل قار منقسم في الجهتين ٨/٦٣؛
 طبيعته المعقولة ١١/٦٣؛ هو الحد المشترك
 في جزئي الجسم ٨/١٨٠؛ من اقسام
 الكم المتصل ١٢/١٨٠؛ الخط عارض
 السطح ٢٠/١٨٠
 mathematical plane **السطح التعليمي**
 من اقسام الكم التعليمي ٣/١٨١
السرّ والخفي = مرتبة السرّ والخفي
 the innermost and the hidden
 sempiternity **السرمد**
 ما يجري مجرى الوعاء للحق وصفاته
 واسمائه ١١/١١٣
 negation **السلب**
 فائدة تقديمه على الحيثية ١٤/١٢٩؛
 انف به الوجود ذا التقييد ٦/١٣٠؛ السلب
 خذه سالبا محصلا ١١/١٣٠
 negation and **السلب والايجاب**
 affirmation
 من اقسام التقابل ١٠/١٥٤

priority at the level **السبق السرمدى**
 of sempiternity
 السبق فكيا يجي طوليا سمي دهريا و سرمديا
 ٨/١١٩؛ ملاكه هو الكون بمتن الواقع
 ١٢/١٢١
 priority in terms of **السبق بالشرف**
 honor
 كتقدم الفاضل على المفضول ٩/١١٨
السبق الشرفي = السبق بالشرف
 ملاكه هو الفضل والمزية ٧/١٢١
 priority in terms of nature **السبق بالطبع**
 وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول
 ١٠/١١٨؛ و بالتجوهر في الواحد بالنسبة
 الى الاثنين ٦/١٢٠
 priority in terms of **السبق الطبيعي**
 nature
 ملاكه وجود ٨/١٢١
 precedence of non- **سبق العدم**
 existence
 شرطه لتاثير الفاعل ١٥/١٠٤
 causal priority **السبق العلّي**
 ملاكه هو الوجود ٩/١٢١
 priority in terms of **السبق بالعلية**
 causality
 هو تقدم العلة التامة على المعلول ١١/١١٨
 separable priority **السبق الفكّي**
 يجي طوليا لاعرضيا سمي دهريا و سرمديا

| | | | |
|-------------------------------------|-----------|--------------------------------------|---------------------------|
| mobile thing | السيّال | a thing being | سلب الشيء عن نفسه |
| كل حد يلحظ منه محفوف بالعدين | | not itself | |
| ١١/١١٥ | | | محال ١٧/١٥٠ |
| mobiles | السيّالات | absolute negation | السلب المطلق |
| كالحرركات والمتحرركات ٦/١١٣؛ وعاءها | | في مقابل عدم الملكة ١٢/١٨١ | |
| زمان ١٣/١١٥ | | longitudinal hierarchy | السلسلة الطولية |
| mental similitude, image | الشبح | ٢٢/١١٣، ١٢/١١٣، ٣/١١٣، ٩/٧٩ | |
| القول به ١٤/٦١ | | latitudinal hierarchy | السلسلة العرضية |
| individual | الشخص | ٢١/١١٣، ١٢/١١٣، ٤/١١٣، ١٠/٧٩ | |
| اندراجه تحت الطبيعة ٥/٦٣ | | Physica | السماع الطبيعي |
| lexical explanation of | شرح الاسم | المسمى بسمع الكيان ١٥/٣٩ | |
| a word | | سمع الكيان = السماع الطبيعي | |
| اي مطلب ماالشارحة ٤/٤٢؛ في تعريف | | sharing the same root; | السنخية |
| القدم ٥/١١٢؛ پاسخ پرسش نخستین است | | cognition | |
| ٤/١٢٨ | | من شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨؛ | |
| condition | الشرط | شرط الادراك ٥/١٤٦؛ في مقام بيان صدور | |
| من جملة مايتوقف الشيء عليه ٧/٧٩؛ | | الوجودات عن الله لم يهملوا اعتبارها | |
| استناع الشرط بالمعاند ١٤/١٠٤؛ | | ١/١٧١ | |
| شرط الاجتماع | | cognition | السنخية بنحو الشيء والفيء |
| في الكل المجموعى ١٢/١٣٩ | | like that of a thing and its shadow | |
| the condition of a | شرط الشرط | معتبرة في التام والناقص ١٠/١٠٧ | |
| condition | | cognition of | سنخية المهيّات |
| من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩ | | quiddities (with the Maker) | |
| hypothetical proposition | الشرطية | انسلابه ٢٠/٩٠ | |
| من اقسام القضية ١١/٧٧ | | negative propositions | السوالب |
| part | الشرط | يجرى احكام الموجبات عليها ١١/٧٧ | |
| في مقابل الشرط ٢٣/١٠٤ | | | |

شيئاً ٩/١٠٦ ؛ ما لم يتشخص لم يوجد

١٣/١٣٣

incidental thing **الشيء الاتفاقي**

ليس في الوجود ١٣/١٦٤

thing in time **الشيء الزماني**

في مقابل نفس الزمان ٥/١٢١

the thingness **شيئات المهيئات والمفاهيم**

of quiddities and concepts

في مقابل الوجود الحقيقي ٥/٥١

thingness **الشيئية**

منحصرة في الوجود والمهية ٨/٥٧ ؛ مثال

للمعقول الثاني ٤/٦٨

the thingness of a thing **شيئية الشيء**

بصورته ٤/١٣٦

general thingness **الشيئية العامة**

اتصاف الشيء الخاص بها في الخارج

٨/٦٨

the thingness of quiddity **شيئية المهية**

٨/٤٢ ، ١٠/٥٠ ، ٣/٥٥ ، ٢٣/١٠١ ،

٤/١٠٣ ، ١٥/١١٨

the thingness of existence **شيئية الوجود**

٣/٥٥

the first effusion; the **الصادر الاول**

first emanation

٤/٤٣

collectiveness being **شطرية الاجتماع**

an internal part

في الكل المجموعى ١٣/١٣٩

partner of the Creator **شريك الباري**

لعقلنا اقتدار ان يخبر بامتناع عن شريك

البارى ٧/٨١ ؛ هو مخلوق للبارى مصداقاً

١٨/٨١

shape **الشكل**

احد معانى الصورة ٧/١٦٦

the faculty of aspiration **الشوقية**

غاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك

٨/١٦٢ ؛ عدم تطابقها للعاملة في الغاية

١٧/١٦٣

thing **الشيء**

بمعنى المشي وجوده اى المهية ٣/٤ ؛

كل شيء في نفسه ليس الا نفسه ٢٢/٥٥ ؛

اى المهية ٢/٥٨ ، ٦/٧٤ ؛ لاميّز في

صرف الشيء ١٣/٧٠ ؛ الشيء بنفسه لا يتشنى

ولا يتكرر ٤/٧٢ ؛ المعدوم ليس بشيء

١/٧٤ ؛ ساوق الشيء الا ليس ٦/٧٤ ؛ كل

مخبر عنه فهو شيء ١٤/٧٥ ؛ ليس كمثله

شيء ٥/٧٨ ؛ في كل شيء له آية ٦/٧٨ ؛

ثبوت الشيء لنفسه ضرورى ٥/٨٢ ؛ الشيء

قرر فأمكن فوجب فوجب ٨/١٠٥ ؛ الشيء

ما لم يجب لم يوجد ٢/١٠٦ ، ٤/١٠٧ ؛

لا يوجد الشيء باولوية ٢/١٠٦ ؛ المهية

ما لم تدخل في دار الوجود بالعرض لم تكن

| | | |
|-------------------------|--|-------------|
| الصادر بالذات | that which issues forth essentially | ١٧/٩٠ |
| الصادق | true (judgment) | ٤/٨٣ |
| صحّة السلب | appropriateness of negation | ٨/١٠٤ |
| صحّة السلوب | appropriateness of negations | ١٢/٥٠ |
| الصدق | truthfulness | ١٠/٦٤ |
| الصدق والكذب | truthfulness and falsity | ١٣/١٠١ |
| صرف الحقيقة | reality in its pure simplicity | ١٥/٥٨ |
| صرف الشيء | the purity of a thing | ١٣/٧٠، ٢/٥٩ |
| الصغرى | minor premise | ١٥/٧٥ |
| الصفات الاضافية | relative attributes | |
| الصفات الحقيقية الزائدة | real Attributes added (to the essence) | ١٧/١٨٧ |
| الصفات الفعلية | active Attributes | ١٦/٤٦ |
| صفات المعدوم | the Attributes of the non-existent | ١٨/٧٤ |
| الصفات الوجودية | positive (affirmative) attributes | ٢٠/٧٤ |
| الصفات الوجودية العينية | positive external attributes | ٥/٩٦ |
| الصفة | attribute | ١٦/٧٤ |
| الصفة الانتزاعية | abstracted attribute | ١٧/٧٤ |
| صوادرق القضايا | true propositions | ٢٣/٧٥ |
| | كقولنا : الاربعة زوج | ٢٣/٨٤ |
| | من ادلة عروض الوجود للمهية | ١٢/٥٠ |
| | هو الخبر المطابق (بالكسر) ٤/٨٣ | |
| | من ادلة وجود الصور العلمية ١٠/٦٤ | |
| | مناطه في القضية ١/٨٣، اتحاده مع الحق ٤/٨٣ ؛ في القضية الخارجية ١٤/٨٣ ؛ في القضية الحقيقية ١٥/٨٣ ؛ في اقضية الذمنية ١٦/٨٣ | |
| | قد يتعينان وقد لا يتعينان ١٣/١٠١ | |
| | العقل يراه من دون منضماتها ١٥/٥٨ | |
| | لا يميز فيه ١٣/٧٠، ٢/٥٩ | |
| | احدى المقدستين للقباس ١٥/٧٥ | |
| | كقولنا : الاربعة زوج ٢٣/٨٤ | |

كصورة الماء ٥/١٦٨
 particular form **الصورة الجزئية**
 التى فى الخيال ٤/٦٤
 bodily form **الصورة الجسميّة**
 فى مقابل الصورة النوعية ٤/١٧٦
 special form **الصورة الخاصة**
 يقال لما يحدث فى المواد بالصناعة
 ٩/١٦٨ ؛ كصورة هذا الكرسي
 essential form **الصورة بالذات**
 كشكل الكرسي ١٩/١٦٨
 general form **الصورة العامّة**
 كصورة الكرسي مطلقا ٨/١٦٨
 accidental form **الصورة بالعرض**
 كالسواد والبياض للكرسي ١٩/١٦٨
 intelligible form **الصورة العلميّة**
 من كل ممكن مقولة من المقولات ١٥/٦٢
 composite form **الصورة المركّبة**
 كصورة البستان ٥/١٦٨
 specific form **الصورة النوعية**
 مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك
 ٣/١٢٥ ؛ فى مقابل الصورة الجسميّة
 ٤/١٧٦
 opposite **الضدّ**
 المنطقيون يطلقون الضد على امر عدمي
 ٩/١٨١
 two opposites (contraries) **الضدّان**

forms **الصُور**
 الحركات والاعراض تكون صوراً ١١/١٦٦
 intellectual forms **الصور العقلية**
 المتخالفة كيف تكون مطابقة لامر بسيط
 ١٧/١٣٧
 intelligible forms **الصور العلميّة**
 اطلاق لفظ كيف عليها ٤/٦٢ ؛ بالحمل
 الاولى مقولات لا بالشائع ١٦/٦٥
 imprinted forms **الصور المرشمة**
 هى لوازم الواجب تعالى عند المشائين
 ٧/١٠٤ ؛ عوارض الذات المقدسة لدى
 المشاء ٨/١٥٨
 the forms which are **الصور المعلومة**
 objects of knowledge
 كيف بالعرض ٢١/٦٤ ؛ وجود الصوري
 نفسه و وجودها للنفس واحد ١/٦٥
 form **الصورة**
 الفصل صورة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤ ،
 شيءية الشيء بصورته ٤/١٣٦ ؛ صورة
 الشيء مهيته التى هو بها ما هو ٥/١٣٦ ؛
 يحكم عليها بانها حالة ٦/١٤ ؛ بعد التجرد
 عن الهولى فى عالم المثال باقية ٧/١٤١ ؛
 مابه للشيء فعليته ٢/١٦٦ ؛ لها اعتباران
 ٤/١٦٦ ؛ معانيه الخمسة ٦/١٦٦ ؛ قول
 الشيخ فى اقسامها ٩/١٦٦ ؛ الجوهر الحال
 فى الجوهر الاخر ٣/١٧٦
 simple form **الصورة البسيطة**

| | | |
|--|------------------------|---|
| necessity due to time | الضرورة الوقتية | تعريفهما ٩/٧٠؛ اجتماع النقيضين مغاير لاجتماعهما ٩/٥٨؛ من اقسام التقابل ١٤/١٥٤؛ المنطقيون لا يشترطون فيهما كونهما وجوديين ٩/١٨١ |
| two kinds of necessity | الضرورتين | two real opposites |
| حذف الممكن بها ٥/١٠٧ | | (contraries) |
| necessarily non-existent | ضروري العدم | مع غاية البعد بينهما ١٤/١٥٣ |
| ان الشيء حال اعتباره عدمه ضروري العدم | | two contraries as |
| ٢٢/١٠٣ | | commonly understood |
| necessarily existent | ضروري الوجود | لامع غاية البعد بينهما ١٥/١٥٣ |
| ان الشيء حال اعتباره وجوده ضروري الوجود ٢٢/١٠٣ | | contrariety |
| natures of the world | طبائع العالم | الضدية |
| متبدلة ذاتاً سيالة جوهراً ٨/١١٥؛ للطبائع - وهي عديمة الشعور - غايات ٣/١٦١؛ مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية فيها ٨/١٦٨ | | الاتحاد في الموضوع شرط الضدية بين شيئين ٢١/١٨٠ |
| rational universal natures | الطبائع الكلية العقلية | necessity |
| لاتدخل تحت مقولة ٢٠/٦٢ | | الضرورة |
| nature | الطبع | سائط الغنا عن السبب ٢/١٠٤ |
| حادث بحدوث الزماني ١٨/١١٢ | | necessity |
| nature | الطبيعة | الضرورة بشرط المحمول |
| اخذ كل طبيعة في فردها ١٣/٦٤؛ مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك ٣/١٢٥ | | conditioned by predication |
| nature which is left free | الطبيعة المخلاة | كونه معتبراً في الاوصاف المستقبلية للشيء ٢/١٠١؛ للممكن ٤/١٠٢؛ كون الشيء حال اعتباره وجوده ضروري الوجود وحال اعتباره عدمه ضروري العدم ٢٣/١٠٣؛ لا يخلو عنه قضية فعلية ١/١٠٧ |
| الحركة النزولية منها ٣/١٦٠ | | essential necessity |
| | | الضرورة الذاتية |
| | | ١٥/١٠٠ |
| | | necessity due to a |
| | | quality |
| | | الضرورة الوصفية |
| | | ١٥/١٠٠ |

accident occurring **عارض المهيبة**

to quiddity

الوجود عارض المهيبة ١٠/٥٠

accident occurring **عارض الوجود**

to existence

الخلو عنه وعن مقابله جائز ١/١٣٠

world

العالم

مرجح حدوثه ٢/١١٧

the world of command **عالم الامر**

عقل كلي ٣/٨٤ ، يعد نفس الامر عالم

الامر عند البعض ٤/٨٤

the natural world **العالم الطبيعي**

الحدوث والتجدد طبيعي وذاتي له ١٢/١١٧

عالم العقل

بيان اصطلاحه ٦/٨٤

the world of intellect **العالم العقلي**

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً

١٨/٣٨

actual world **العالم العيني**

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً

مضاهياً للعالم العيني ١٩/٣٨

the world of **عالم الكون والفساد**

generation and corruption

دار القسر ١/١٦٣

the world of similitudes **عالم المثل**

الصورة بعد التجرد عن الهيولى باقية فيه

٨/١٤١

nature with ana- **الطبيعة المشككة**

logical gradation

٧/٧٢

nature which is pushed **الطبيعة المقسورة**

الحركة الصعودية منها ٢/١٦٠

specific nature **الطبيعة النوعية**

٩/٧١

side

الطرف

الوسط بلا طرف محال ١٤/١٧٢

point (unit) of time **طرف الزمان**

من اوعية الواقع ٢/١٠٣

folding up

الطي

باسمه القاهر ٢٣/١١٤

darkness

الظلمة

لا يكون آية النور ٥/٤٨

appearance of a thing **ظهور الشيء**

ليس اسراً ينضم اليه ٥/٦٥ ؛ بوجه تجرد

او مادي ١٧/٨٤

custom

العادة

ترتب المعاليل على العلل بمحض جرى

العادة على قول الاشعري ٩/١١٧ ؛ الفرق

بينه وبين العبث والجفاف والقصد الضروري

٤/١٦٣ ؛ تعريف العادة ١٣/١٦٣

an occurring (accident)

العارض

اقسامه الثلاثة ١٧/٦٧ ، يزول ٢/٨٠

separable accident

العارض المفارق

٢/٨٠

| | | | |
|-----------------------------|--------------------------------------|-----------------------------------|-----------------------------------|
| non-consideration | عدم الاعتبار | the material world | عالم المُلْك |
| ٦/٥٠ | فى مقابل اعتبار العدم | مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذى | |
| sheer non-existence | العدم البحت | وعاءه الدهر ٢٠/١١٣ | |
| ٥/٨١ | العقل يخبر عنه بلاخبار | baseless act | العبث |
| replacing non-existence | العدم البدلى | ٨/١٦٣ | يظن انه دون غاية ٣/١٦٣؛ تعريفه |
| ١٥/١٠٥ | نقيض الكون الحادث | number | العدد |
| ١٨/١٠٥ | الشيء فى الحقيقة | ٧/١٨١ | مبدئه الواحد فهو عاد له |
| non-existence at the | العدم الدهرى | non-existence | العدم |
| level of perpetual duration | | ١١/٤٧ | لاتمايز فيه |
| ٢٠/١١٣ | عالم الملك مسبق به | ١١/٤٧ | مطلق و مقيد ١/٦٩؛ مفهومه |
| temporal non-existence | العدم الزمانى | ٥/٦٩ | تخلله بديهى البطلان ١١/٧٨؛ |
| ١٦/١١٢ | هو العدم المقابل | ٧/٨٢ | بالحمل الشائع ثبوت |
| preceding non-existence | العدم السابق | ١٢/١٠٥ | لو كان شرطاً لوجود الممكن |
| ١٥/١٠٤ | على وجود الشيء مقابل ومعاند له | ١٣/١٠٥ | عدم الشيء رفعه ٢١/١٠٥، |
| ١٢/١١٥ | ليس عدماً فى الحقيقة | ١٦/١١٣ | زمانى ومنه دهرى ومنه سرمدى |
| ٢٠/١٠٥ | | | العدم والقنية = العدم والملكة |
| non-existence at the | العدم السرمدى | ١٩/١٥٣ | من اقسام التقابل |
| level of sempiternity | | privation and possession | العدم والملكة |
| ١٦/١١٣ | العدم منه زمانى ومنه دهرى ومنه سرمدى | ١٩/١٥٣ | |
| following non-existence | العدم اللاحق | real privation | العدم والملكة الحقيقية |
| ١٢/١١٥ | سيال زمانى | and possession | ان كان القابلية بحسب النوع والجنس |
| ٢١/١٠٥ | الحقيقة | ٣/١٥٤ | |
| parallel non-existence | العدم المجامع | privation and | العدم والملكة المشهوران |
| ١٦/١١٣ | مسبوقة وجود الشيء به هو الحدوث | possession as commonly understood | ان كان القابلية بحسب الشخص ٦/١٥٤ |

affirmation in the form of **العدولية**

negation

السلب خذ سالباً محصلاً لا موجبا عدوليا
١٢/١٣٠

accident

العرض

الحال في المستغنى عرض ١٩/٥٩، عرض
عام للمقولات التسع العرضية ١/٦٠،
اشكال كون شيء واحد جوهرأ و عرضأ
١٦/٦٠، من العروض وهو الحال ١٠/٦٢،
ليس الوجود عرضأ ٢/٧٠، اى عرضي
٥/٧٠، قيام العرض بالعرض ٨/٧٦، متقوم
بالمبدء ٥/١٢٥، ما كونه في نفسه الكون
في موضوعه ١/١٧٨، الاضافة عين وجوده
٤/١٧٨

external accident

العرض الخارجى

accident in concreto

لا منافاة بين كون الشيء جوهرأ ذهنيأ
و بين كونه عرضأ خارجيأ ١٤/٦٢

general accident

العرض العام

صادقه على المعروض ١٢/٦٢

accidental

العرضي

ما يعلل ١٢/٥٣، بمعنى انه خارج محمول
لا بمعنى المحمول بالضميمة ١٠/٥٥،
٥/٧٠، الكلى اما ذاتي واما عرضي ١٠/٨٣

separable accident

العرضي المفارق

١٦/٨٦

accidental things

العرضيات

متعلق الجعل المؤلف ١١/٨٦، في باب

الذاتي ١٤/١١٢؛ الذي في مرتبة المهية

فقط ٦/١١٤

non-existence related **العدم المضاف**
to something

الى الحادث الخاص ١٤/١٠٥

absolute non-existence **العدم المطلق**

رفع الوجود المطلق ٤/٦٩

preceding non-existence **العدم المقابل**

في مقابل العدم المجامع ٢/١١٢، الذي
يقال له العدم الزماني ١٦/١١٢، سبقه
على وجود الشيء بسابقة فكية ١/١١٣

non-existence in the **عدم الملكة**
sense of privation

في مقابل السلب المطلق ١٢/١٨١

determined non-existence **العدم المقيّد**

رفع الوجود المقيّد ٤/٦٩

actual non-existence **العدم الواقعي**

٢٣/١١٣

actual non- **العدم الواقعي الدهري**

existence at the level of perpetual
duration

في مقابل العدم الزماني الموهوم ٥/١١٤

something of the nature of **العدمي**

non-existence; something negative

الحجاب مرجعه امر عدسي ٢٠/٣٧، الضعف

عدسي ١٧/٥٤، ان تقابل الوجودي العدسي

١٨/١٥٣

| | | | |
|---|-----------------------------|---|-----------------------|
| active intellect | العقل الفعّال | الاجزاء الحدية ٣/١٣٨ | |
| قيل ان نفس الامر هو العقل الفعّال ٢/٨٤، الهيولى نشأت منه ٦/١٠٩ | | occurrence | العروض |
| universal intellect | العقل الكلّي | هو الوجود فى الموضوعات ٢/٦٠، هو الحلول وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢، ان كان الاتصاف كالعروض ٢/٦٧، مناف للضدية ٢٠/١٨٠ | |
| الذى كصورة للعالم الطبيعى ١٢/٣٧، وعالم الامر عقل كلّى يعد ٣/٨٤ | | the confirmation of the | عقد الحمل |
| material intellect | العقل الهولانى | predicate | |
| النفس فى مقام العقل الهولانى مادة المعقولات ٢٣/٦٥ | | القضية مشتملة عليه وعلى عقد الوضع ٩/١٥١ | |
| intellects | العقول | the confirmation of the | عقد الوضع |
| مطلقاً من صقع الربوبية ٩/٨٤ | | subject | |
| diversified intellects | العقول التفصيلية | ٩/١٥١ | |
| انطواءها فى العقل البسيط الاجمالى ١٠/٦٦ | | intellect | العقل |
| active intellects | العقول الفعّالة | المراد به اما العقل الكلّى او العاقلة المستكملة ١٢/٣٧، التحليل والتعمل منه ٥٠/٤، لعقلنا اقتداران تصور عدده ٢/٨١، اتصافه بالوجود والعدم ٣/٨١، يخبر عن نفى مطلق بلا اخبار ٥/٨١، الحكماء يعبرون به عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب ١٦/٧٠، مشتمل على كل العقول ٢٠/١٧٠ هو الجوهر المفارق الذى ليس متعلقاً بالجسم ٨/١٧٦، قبوله الوجود منه تعالى بمجرد امكانه الذاتى ١/١٨٧ | |
| causes | العلات | the all-com- | العقل البسيط الاجمالى |
| ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى العادة على قول الاشعرى ٩/١١٧ | | prehensive simple intellect | |
| natural connection | العلاقة الطبيعية | انطواء العقول التفصيلية فيه ١٠/٦٦، ١٢/١٥٧ | |
| من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق فى علة واحدة ٧/٩٩ | | | |
| connection | العلاقة اللزومية الاقتضائية | | |
| of necessitation and requirement | | | |
| ليست بين المفروض واجبين ٨/٩٩ | | | |

| | | | |
|---------------------------------------|--------------------|---|-----------------|
| the cause of a cause | علة العلة | the sign of a thing | علامة الشيء |
| من جملة ما يتوقف الشيء عليه ٨/٧٩ | | لاتباينه من جميع الوجوه ٤/٤٨ | |
| final cause | العلة الغائية | cause | العلة |
| مالاجله الوجود حاصل ٦/١٥٦ ، مقدمة | | متقدمة بالوجود على المعلول ١٣/٥٣ ، | |
| على الفعل ذهنا موخرة عنه عينا ١٢/١٦١ | | عدها علة لعدم المعلول ٨/٧٧ ، كل | |
| efficient cause | العلة الفاعلية | سعلول لازم لها ١١/٩٠ ، الحوادث في | |
| و للوجود الفاعلي التماسي ٦/١٥٦ | | حال البقاء مفتقرة اليها ١٨/١٠٤ ، تعريفه | |
| material cause | العلة المادية | ٢/١٥٦ ، الاحكام المشتركة بينها وبين | |
| ٢/١٦٧ | | المعلول ١/١٦٨ ، كل علة لا بد ان يكون | |
| pure cause | العلة المحضة | لها خصوصية ٦/١٧٠ ، اتحد المعلول حيث | |
| التي لانكون معلولا ١٥/١٧٢ | | اتحدت العلة ٤/١٧١ ، زيادة عدد المعلول | |
| creative cause | العلة الموجدة | على عدد العلة باطلة ٢١/١٧٢ | |
| البناء ايس علة موجدة ١٤/١٠٣ | | complete cause | العلة التامة |
| the cause of quiddity | علة المهية | تخلف المعلول عنها ٩/١١٧ ، سبقها على | |
| مهيية ٢٣/٩٠ | | المعلول ١١/١١٨ ؛ الاشكال المشهور في | |
| incomplete cause | العلة الناقصة | سبقها على المعلول ٩/١٣٩ ، هي العلة | |
| سبقها على المعلول بالطبع ١٠/١١٨ | | المستقلة ٤/١٥٦ ، لا يجوز تخلف المعلول | |
| two independent causes | العلتان المستقلتان | عنها ٣/١٧٠ | |
| لا يجوز تواردهما لمعلول واحد شخصي | | bodily cause | العلة الجسمانية |
| ٥/١٧١ | | بعض احكامها ١/١٦٩ ، متناهية التأثير | |
| causes | العلل | ٤/١٦٩ | |
| استناد الحوادث الى علل يجب بها ويمتنع | | external cause | العلة الخارجية |
| دونها ١٨/١٠١ | | ٤/١٥٦ | |
| the four causes | العلل الاربع | internal cause | العلة الداخلية |
| الاحكام المشتركة بينها ١/١٦٨ | | العنصري الصوري للقوام ٥/١٥٦ | |
| | | formal cause | العلة الصورية |
| | | ١/١٦٦ | |

| | |
|--|---|
| <p>حصل ٢٠/١٨٥</p> <p>separative knowledge; العلم التفصيلي</p> <p>detailed knowledge</p> <p>هو العلم بالاشياء المتعددة بصور متميزة</p> <p>١٣/١٨٥</p> <p>imaginative knowledge العلم التوهمي</p> <p>في الفاعل بالعناية ١٦/١٥٩</p> <p>empirical knowledge العلم الحسولي</p> <p>العلم بالغير على راي المشائين ١/١٨٥؛</p> <p>صورة شيء حاصلة للشيء ١٠/١٨٥ </p> <p>empirical العلم الحسولي الارتسامي</p> <p>knowledge through imprinted forms</p> <p>علمه تعالى بالغير قبل اليجاد على راي</p> <p>المشائين ٢/١٨٥</p> <p>intuitive knowledge العلم الحسوري</p> <p>ليس محصوراً في العلم بالذات ٢١/١٨٤؛</p> <p>ثابت في العلم بالمعلوم ٣/١٨٥؛ حضور</p> <p>الشيء للشيء ١١/١٨٥</p> <p>natural science العلم الطبيعي</p> <p>الامور العامة في الالهى كالسماع الطبيعي</p> <p>في العلم الطبيعي ١٦/٣٩</p> <p>active knowledge العلم الفعلي</p> <p>بالنظام الاحسن ٦/١٦١؛ ما هو سبب</p> <p>للمعلوم ١٩/١٨٥؛ يحصل في الاعيان</p> <p>غيب ما عقل ٢٣/١٨٥</p> | <p>preparing causes العلل المعدة</p> <p>حركات يد البناء على معدة ١٤/١٠٣</p> <p>knowledge العلم</p> <p>فضيلته ٢٠/٣٨، متحد بالذات مع المعلوم</p> <p>بالذات ٧/٦٢، القوم عدوه كيفاً نفسانياً</p> <p>٢١/٥٩، عين المعلوم بالذات ٢٢/٥٩،</p> <p>كون شيء واحد علماً ومعلوماً ١٦/٦٠،</p> <p>من مقولة المعلوم ٧/٦٢، مهيته كيف بالذات</p> <p>٢١/٦٤، اجل الكيفيات ٣/١٨٤؛ له مراتب</p> <p>٤/١٨٤، في جنسه اقوال ١٠/١٨٤،</p> <p>لا يكون اسراً انتزاعياً ١٢/١٨٤،</p> <p>حسولي وحسوري ٢٠/١٨٤، بنحو الانشاء</p> <p>والفعالية، بنحو الحلول ٤/١٨٥، تفصيلي</p> <p>او اجمالي ١٣/١٨٥، فعلي او انفعالي</p> <p>١٩/١٨٥</p> <p>collective knowledge; العلم الاجمالي</p> <p>non-detailed knowledge</p> <p>بالفعل في عين الكشف التفصيلي ١٧/١٥٦،</p> <p>١٢/١٥٧؛ ان يعلم الاشياء المتعددة</p> <p>بصورة واحدة ١٤/١٨٥</p> <p>Divine Knowledge العلم الالهي</p> <p>له الرياسة الكبرى على جميع العلوم</p> <p>٨/٣٦؛ الامور العامة في الالهى كالسماع</p> <p>الطبيعي في العلم الطبيعي ١٥/٣٩؛ معطى</p> <p>الوجود في العلم الالهي فاعل ١١/١٦٠</p> <p>passive knowledge العلم الانفعالي</p> <p>هو المرسوم في العقل بعد ما في الاعيان</p> |
|--|---|

| | |
|---|--|
| كالكم والكيف والوضع وغيرها ٥٢٢/٥؛ الميز بين الناقص والكامل ليس بالعوارض ١٦/٧٢ | العلم المصدري knowledge in the abstract sense اريد اذا قيل الصورة العلمية عوارض ١٣/١٥٨ |
| external accidents العوارض الخارجية الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية ٢٢/١٥١ | العلم بالمعدوم knowledge of a non- existent thing يبطل قول منكرى الوجود الذهني ٩/٦٠ |
| extraneous (non - العوارض الغريبة essential) accidents الميز بمنضعات وعوارض غريبة كزيد وعمر ١١/٧٢ | علم النفس بذاته the soul's knowledge of itself يبطل قول منكرى الوجود الذهني ١٠/٦٠ |
| inseparable accidents العوارض اللازمة الجعل المؤلف لا يتصور بين الشيء وبين عوارضه اللازمة ١٢/٨٦ | العلوم التعليمية mathematical sciences سميت بها لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ٤/١٨١ |
| individualizing العوارض المشخصة accidents تعرض للشخص مع عرض عريض ٨/١٤٢ امارات للتشخص الحقيقي ٦/١٤٢ | العلية causality لزوم السبق بالذات فيها ٤/٤٤؛ اشتراط الخصوصية الخاصة فيها ٦/١٧١ |
| accidents of quiddity عوارض المهية التي تعرضها بشرط الوجود ١٩/١٢٩؛ التي تلحقها مع الوجود ٢٠/١٢٩ | العلية والمعلولية causal relationship ان السنخية كسنخية الشيء والفىء من شرائط العلية والمعلولية ١٢/٤٨؛ تكافؤ العلية والمعلولية ضروري ٢١/١٧٢ |
| the first coming-back العود الاول على تقدير جواز اعادة المعدوم لم يكن فرق بين العود الاول وبين الثاني والثالث والرابع وهكذا ٣/٧٩ | العموم والخصوص being-general and being-particular بمعنى السعة والضيق ١٩/٥١ |
| the objective state of things العين انطباق القضية لها ٣/٨٣ | العناية foreknowledge معناها ٦/١٦١ |
| goal الغاية | العنصر element حامل قوة لشيء عنصره ٢/١٦٧ |
| | العوارض accidents |

| | | |
|--------------------------------------|-----------------|--------------------------------------|
| the Divine Agent | الفاعل الالهى | البحث عنها ١/١٦١؛ كل شىء مستتبع |
| المخرج للمعلول من الليس المحض الى | | غاية ٢/١٦١؛ للطبايع غايات ٣/١٦١؛ |
| الايس ٨/١٨٥ | | المبادئ العالية لها غايات ٤/١٦١ |
| simple agent | الفاعل البسيط | simple goal |
| كالبدء الاول ٣/١٦٨ | | كالشع للاكل ٦/١٦٨ |
| remote agent | الفاعل البعيد | special goal |
| ٧/١٦٨ | | كالقاء زيد عديقه الخاص ١٠/١٦٨ |
| agent-by-self- | الفاعل بالتجلى | essential goal |
| manifestation | | كالصحة للدواء ١٩/١٦٨ |
| تعريفه ١٨/١٥٦، لائق بجنابه تعالى على | | accidental goal |
| قول الصوفية ٢/١٥٨ | | الغاية بالعرض |
| agent-by- compulsion | الفاعل بالتسخير | اصنافه كثيرة ٢٠/١٦٨ |
| تعريفه ١٧/١٥٧، القوى بالنسبة الى | | general goal |
| قاهرة النفس عليها فاعلات بالتسخير | | الغاية العامة |
| ٨/١٦٠ | | كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ٩/١٦٨ |
| agent-by-being-forced | الفاعل بالجبر | the goal of goals |
| تعريفه ١٣/١٥٦، اذا حصل شر من نفس | | غاية الغايات |
| خيرة ٣/١٦٠ | | ١٣/١١٣ |
| particular agent | الفاعل الجزئى | composite goal |
| كهذا الطبيب لهذا العلاج ١٢/١٦٨ | | الغاية المركبة |
| special agent | الفاعل الخاص | كالجمال وقتل القمل للبس الحرير ٦/١٦٨ |
| ماينفعل عنه واحد ٨/١٦٨ | | otherness |
| essential agent | الفاعل بالذات | الغيرية |
| هو الذى لذاته يكون مبدء للفعل ١٣/١٦٨ | | مقسم للتقابل وللتخالف وللمتماثل بوجه |
| agent-by-agreement | الفاعل بالرضا | ٢/١٥٠؛ من العوارض الذاتية للكثرة |
| تعريفه ١٥/١٥٦، لائق بجنابه تعالى | | ٤/١٥٠؛ التقابل نوع منه ٧/١٥٣ |
| عند الاشرافى ١١/١٥٨ | | الفاعل |
| | | agent |
| | | مايسببه الوجود حاصل ٧/١٥٦؛ اقسامه |
| | | ١١/١٥٦؛ جميع اصنافه متحققة فى النفس |
| | | الانسانية ١/١٥٩؛ معطى الوجود باصطلاح |
| | | الالهى ومعطى التحرك باصطلاح الطبيعى |
| | | ١١/١٦٠، علة فاعل بمهيتها ١١/١٦١ |

كعدة رجال يحركون شيئاً ٤/١٦٨
الفرد individual
 مصداق الطبيعة بالحمل الشائع ٦/٦٤
 اخذ كل طبيعة في فردها ١٣/٦٤
فرض المحال the supposition of something impossible
 محال ٢٠/٨١
الفصل specific difference; differentia
 حاجة الجنس اليه ليس فى قوام ذاته
 ٦/٧١، بالنسبة الى الجنس مقسم لاقوم
 ٦/٧١، اتحاد الجنس معه ١٠/١١٥، حصل
 للجنس ٢٢/١٣٢، فناء كل جنس فى فصله
 ٢٣/١٣٢ صورة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤
 ما به الامتياز ٩/١٣٤، ليس فصلان فى
 مرتبة واحدة ١٢/١٣٤، وجود الكل
 مضمنة مطوية فى وجوده ٦/١٣٦، يبقى
 معيناً وان تبدلت المقومات ١٠/١٣٦
 يقال صورة لنوع الشئ ولجنسه ولفضله
 ١٥/١٦٦
الفصل الاخير ultimate differentia
 حقيقة النوع فصله الاخير ١/١٣٦، الحقيقة
 تدور معه حيثما دار ٤/١٣٦، النفس
 الناطقة هى الفصل الاخير فى الانسان
 ٧/١٣٦
الفصل الاشتقاقي derivative differentia
 اى المشتق منه والمحكى عنه ٢/١٣٥،
 مبدء الفصل المنطقى ٢/١٣٥، يقال له
 فصل حقيقى ايضاً ٦/١٣٥

الفاعل بالطبع agent-by-nature
 تعريفه ١٢/١٥٦، كالصحة ١٩/١٥٩
الفاعل العام general agent
 ما ينفعل عنه كثير ٧/١٦٨
الفاعل بالعرض accidental agent
 كالسقمونيا للتبريد ١٤/١٦٨
الفاعل بالعناية agent-by-foreknowledge
 تعريفه ١٧/١٥٦، لائق بجنابه تعالى لدى
 المشاء ٧/١٥٨
الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص agent
 -by-foreknowledge in the special sense
 ١٥/١٥٧
الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم agent-by-foreknowledge in the general sense
 يقال للفاعل بالتجلى ١٩/١٥٦
الفاعل القريب proximate agent
 ٧/١٦٨
الفاعل بالقسر agent-by-being-pushed
 تعريفه ١٢/١٥٦، العلل ١/١٦٠
الفاعل بالقصد agent-by-intention
 تعريفه ١٦/١٥٦، كالمشى ١٧/١٥٩
الفاعل الكلى universal agent
 كالطبيب لهذا العلاج ١١/١٦٨
الفاعل المركب composite agent

| | | |
|---|--------------------------------------|--|
| اية مصلحة في اسمالك الفيض عنه تعالى؟ ٦/١١٧ | real differentia | الفصل الحقيقي |
| the most sacred | ربما يكون معلوماً ١٤/١٣٤ ، كالناطق | او النطق للانسان ١٨/١٣٤ ، اسم آخر |
| effusion of God | للفصل الاشتقاقي ٦/١٣٥ | الفصل المحصل |
| الذي يظهر به بوحدته كل التعينات في | actualizing differentia | العقل الكلي كفصل محصل للعالم الطبيعي |
| المرتبة الواحدة ١١/٦٥ | ١٣/٣٧ | |
| the sacred effusion | logical differentia | الفصل المنطقي |
| of God | هو لازم الفصل الحقيقي ١٨/١٣٤ ، الفصل | الاشتقاقي كمبدء ٢/١٣٥ |
| حقيقة الوجود المنبسط ٤/٥٢ ، اعني | differentiae | الفصول |
| الوجود المنبسط ١٠/٦٥ | الميز بين الناقص والكامل ليس بالفصول | اذا كانا بسيطين ١٦/٧٢ |
| recipient | act, actus | الفعل |
| القابل | اقسامه ١/١٢٤ ، متقدم على القوة بجميع | انحاء التقدم ١٩/١٢٥ ، من اقسام الاضافة |
| هو الهولي ١٨/١٤٣ | ١٠/١٧٨ ، يخرج من تعريف الكيف | ٢/١٨٢ ، من اعراض النسبية ١٩/١٨٦ |
| external recipient | actuality | الفعليّة |
| القابل الخارجي | ما به للشئ فعليته صورته ٢/١٦٦ | الفقر |
| ١٥/١٤٣ | mutual need | واجب بين الاجزاء المركب ٣/١٤٠ |
| two recipients | heavenly sphere | الفلك |
| القابلان | اختلاف هولي كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧ | الفواعل |
| اي الامكان الذاتي والمادة ٢٠/١٤٣ | agents | هي الطبائع ٢/١٦١ |
| the powerful; the capable | effusion, emanation | الفيض |
| القادر | | |
| هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم | | |
| يفعل ١٢/١٢٥ | | |
| rational principle | | |
| القاعدة العقلية | | |
| لاتخصص ١٢/١٠٤ | | |
| the principle of | | |
| قاعدة الفرعية | | |
| presupposition | | |
| من ادلة اثبات الوجود الذهني ٨/٥٩ ، | | |
| لاتجرى في الهلية البسيطة ١٨/١٥٨ ، | | |
| لكون الشئ شيئاً لكون الشئ ١/١٥٢ | | |
| خلاف قاعدة الاستلزام ٥/١٥٢ | | |

| | | | |
|---------------------------------------|-------------------------------|--------------------------------------|----------------|
| real division | القسمة الفكيّة | decisive proof | قائم البرهان |
| ١٦/١٤٨ | الهيولى الواحدة يقبلها بذاتها | ٥/٨٠ | |
| imaginary division | القسمة الوهميّة | power | القدرة |
| الهيولى الواحدة يقبلها بالعرض للمقدار | | تشتمل قدرة الواجب ٩/١٢٥ ، المعتبر | |
| ٢/١٨٠ | في مقابل الفكية ١٦/١٤٨ | ١١/١٢٥ فيها اصدار الفعل عن علم ومشية | |
| natural intention | القصد الضروري | ١٤/١٢٥ لها سبق على الفعل | |
| ١٦/١٦٣ | تعريفه | animal faculty | قدرة الحيوان |
| propositions | القضايا | ٨/١٢٥ تفسيره صحة الصدور واللاصدور | |
| المستعملة في العلوم ١٣/٨٣ | | pre-eternity | القدم |
| proposition | القضية | ١/١١٢ تعريفه و تقسيمه | |
| مناطق الضدق فيها ١/٨٣ ، اقسامها ٧/٨٣ | | pre-eternity and | القدم والحدوث |
| مشملة على عقدين ٩/١٥١ | | temporal origination | |
| factual proposition | القضية الحقيقية | التقدم والتأخر مأخوذان في مفهومهما | |
| معقول ثان باصطلاح الفلسفى ١/٦٨ ، هي | | ٣/١١٨ | |
| التي حكم فيها على الافراد الموجودة في | | relative pre-eternity | القدم الاضافي |
| الخارج محققة كانت او مقدرة ١٢/٨٣ | | كون ماضى من زمان وجود شيء اكثر | |
| external proposition | القضية الخارجية | مما مضى من زمان وجود شيء آخر | |
| هي التي حكم فيها على افراد موضوعها | | ١٠/١١٢ | |
| الموجودة في الخارج محققة ٧/٨٣ | | real pre-eternity | القدم الحقيقي |
| mental proposition | القضية الذهنية | ٩/١١٢ تعريفه ظاهر | |
| معقول ثان باصطلاح المنطقى ١/٦٨ ، | | pre-eternal in terms | القديم بالزمان |
| هي التي حكم فيها على الافراد الذهنية | | of time | |
| فقط ٩/٨٣ | | كالعقل الكلى ١٨/١٠٣ | |
| actual proposition | القضية الفعلية | being-pushed-back; obstruction | القسر |
| ضرورتها ٢١/١٠٣ ؛ لاتخلو عن الوجوب | | لا يكون دائماً ولا اكثر ثريا ٤/١٦١ | |
| اللاحق ١/١٠٧ | | division | القسم |
| | | هو المقسم بعينه مع انضمام قيد ٩/١٣٢ | |

| | | |
|--|--|-------------------------------|
| ان قيام الاشياء بالاذهان صدورى لاهولى | القلب | transformation |
| ٥/٥٨ | قلب الفصل المقسم للوجود مقوماله | ٨/٧١ |
| subsistence in the mind | القوام | subsistence |
| القيام بالذهن | اى تقوم والتالف | ٣/٧١ |
| الفرق بينه وبين الحصول فيه ١١/٦٠ | القوة | power; potentiality; potentia |
| subsistence of issuing | اقسامها ١/١٢٤؛ لها السبق الزمانى على | |
| ٥/٥٨ | الفعل ١٧/١٢٥؛ حامل قوة لشيء عنصره | |
| determining factor | ٢/١٦٧؛ احتياجها الى المادة فى الوجود | |
| القيد | يستلزم احتياجها اليها فى اليجاد ١٠/١٦٩ | |
| خارج والتقييد داخل ٢٤/٥٧ | الاستعداد الشديد الى جانب اللانفعال . | |
| the Divine Book | القوة واللاقوة | power and non-power; |
| الكتاب الالهى | strength and non-strength | |
| اى القرآن ٧/٨٤؛ ١٥/١٦٠ | ويقال له الكيفيات الاستعدادية ١٠/١٨٢ | |
| the composed Book | القوة الحيوانية | animal faculty |
| الكتاب التدوينى | مبدء الافعال مع الشعور ١٨/١٢٤ | |
| اى القرآن ٨/٤٨ | القوة الفاعلة | affecting power |
| the external | مع الشعور أو عدمه ١٤/١٢٤؛ اما متقوم | |
| Book of creation | بالمحل او مقوم له ١٥/١٢٤ | |
| اى العالم ٧/٤٨ | القوة النباتية | vegetative faculty |
| the internal | هى مبدء الافعال مع عدم الدرك ١٧/١٢٤ | |
| Book of creation | قوسى النزول والصعود | the curves of |
| اى الانسان ٧/٤٨ | descent and ascent | |
| multiplicity | مد سير نير النور الحقيقى فيهما ٣/١١٤ | |
| الكثرة | القوى الجسمانية | bodily faculties |
| فى الوجود تؤكد الوحدة ٤/٥٥؛ التى من | متناهية التأثير ٤/١٦٩؛ مقتضى ثبوت | |
| حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية ٥/٥٥؛ | الحركة الجوهرية فيها ٨/١٦٩ | |
| جهااتها فى افراد الانسان هى العوارض | القيام الحلولى | subsistence of inherence |
| ٥٥/٢١؛ غنية عن التعريف الحقيقى ١/١٤٦؛ | | |
| عند الخيال اكشف ٧/١٤٦؛ الغيرية من | | |
| العوارض الذاتية لها ٤/١٥٠ | | |
| multiplicity within | | |
| الكثرة فى الوحدة | | |

على وجوده ١١/١٣٢؛ موجود وهو المهيمة
 ١٤/١٣٢؛ موجود بالعرض ١٥/١٣٢؛
 شخصه واسطة العروض له ١٦/١٣٢؛
 نفس المعروض والمهيمة التي هي لأكلية
 ولاجزئية ٨/١٣٣؛ ليس مع الافراد كلاب
 بل آبا مع الاولاد ١٥/١٣٣
 الكلي العقلي rational universal
 ٩/٦٤؛ ١٨/٦٣
 كليات الجواهر the universals of
 substances
 جواهر ذهنية ٤/١٨٤
 كليّات الجواهر والاعراض universals of
 substances and accidents
 التي في العقل ٣/٦٤
 الكليات الخمس the five universals
 مقسمها شيئية المهيمة ٨/٤٢
 الكليات الطبيعية natural universals
 اعتبارية المهيات المعبر عنها بالكليات
 الطبيعية ١٣/٦٣
 الكلية universality
 مسلك الكلية لاثبات الوجود الذهني ٦/٥٩
 كليّة الكل the whole-ness of a whole
 صورة في الاجزاء ١٥/١٦٦
 الكلام الالهي the Divine Speech
 اي القرآن ١٤/١١٤
 كلمة الله التامة the perfect Word of God
 باب الابواب ٥/١٦٥

unity
 ٩/٦٦
 الكثير العددي the numerical «many»
 الواحد النوعي عينه ١٨/٥٥
 الكثير النوعي the specific «many»
 الواحد الجنسي عينه ١٨/٥٥
 الكل the whole
 حكم العقل عليه بماحكم به على كل واحد
 ٢٠/١٧١
 الكل الافرادي «all» in the sense of
 each individual
 اي كل فرد فرد ١١/١٣٩
 الكل المجموعي «all» used collectively
 لاوجود له سوى وجود الاجزاء ١٦/١١٥؛
 بشرط الاجتماع او بشطريته ١٢/١٣٩
 الكلي universal
 كون شيء واحد كلياً وجزئياً ١٦/٦٠؛
 ليس بموجود ولا بمعدوم ١/٧٦؛ اما ذاتي
 واما عرضي ١٠/٨٣؛ لا يحصل جزئي من
 انضمام كلي الى كلي ١٤/١٤٢؛ ليس
 كلي مع الجزئي بنحو الادراك ٢/١٤٤
 الكلي الطبيعي natural universal
 المهيمة يقال لها الكلي الطبيعي ٣/٤٣؛
 لا يابى عن الشخصية ٣/٧٦؛ لاوجود له
 سوى الاشخاص ١٨/١١٥؛ مثال لمهيمة
 اللا بشرط المقسمي ٦/١٣٢؛ امر عقلي
 لاوجود له في الخارج ٦/١٣٢؛ الاستدلال

| | | | |
|--|-------------------|---|---------------|
| discrete quantity | الكم المنفصل | the word «Be!» | كلمة «كن» |
| ما يقبل القسمة ولا يكون له حد مشترك | | المدلول عليها بقوله تعالى « وما امرنا | |
| ٨/١٨٠ ؛ يكون الاعداد فقط ١١/١٨٠ ؛ | | الا واحدة » ١٣/٤٦ | |
| بعض انواعه مقوم للبعض ٢٠/١٨٠ ؛ يوجد | | the word «كن» الوجودية النورية | |
| فيه الواحد ٦/١٨١ ؛ مخصوص بالمساواة | | «Be!» which is the source of existence | |
| واللامساواة ٨/١٨١ | | and light | |
| secondary perfection | الكمال الثاني | مجرد الوجود الذي هو امر الله ١١/٨٤ | |
| لوجود الصور ٢٠/٦٤ | | quantity | الكم |
| «Be!» | «كن» | اخذ في طبيعة نوعه كالسطح ١/٦٣ ؛ ما | |
| ١٣/٤٦ | | بالذات قسمة قبل ٢/١٨٠ ؛ متصل ومنفصل | |
| «كن» الوجودية = كلمة «كن» الوجودية | | ٣/١٨٠ ؛ ليس قابلا المضدية ١٩/١٨٠ ؛ | |
| «Be!» which is the source of existence | | خواصه الثلاثة ١٢/١٨١ ؛ يخرج من تعريف | |
| | | الكيف بقيد «التقسيم» ٤/١٨٢ | |
| false propositions | كواذب القضايا | mathematical quantity | الكم التعليمي |
| مثل الاربعة فرد ١/٨٥ | | هو الجسم التعليمي والسطح التعليمي والخط | |
| being | الكون | التعليمي ٢/١٨١ | |
| الفرق بين نحويه ١٩/٤ ؛ المراد به ما يرادف | | الكم المتصل | |
| الوجود ٢/٤٥ ؛ اي الوجود ٦/١٣٣ | | continuous quantity | |
| الكون لدى الازهان | | ما يقبل القسمة و يكون له حد مشترك | |
| existence in the | | ٤/١٨٠ ؛ جسم تعليمي ١١/١٨٠ ؛ بعض | |
| presence of the minds | | انواعه يعرض البعض ١٩/١٨٠ ؛ قابل | |
| هو الوجود الذي لا يترتب عليه الاثار المطلوبة | | للتجزية ٧/١٨١ | |
| منه ٤/٥٨ | | الكم المتصل غير قار الذات | |
| existence in reality; | الكون في الاعميان | quantity which is essentially mobile | |
| existence in concreto | | مثاله الزمان ١٦/١٨٠ | |
| هو الوجود الذي يترتب عليه الاثار المطلوبة | | الكم المتصل قار الذات | |
| منه ٢/٥٨ | | continuous | |
| | | quantity which is essentially immobile | |
| | | مثاله الجسم والسطح والخط ١٤/١٨٠ | |

الكيف المسموع audible quality

النطق الظاهري كيف مسموع ١٩/١٣٤

الكيف النفساني mental quality

القوم عدوا العلم كيفا نفسانيا ٢١/٥٩ ؛
كون شيء واحد كيفا محسوساً و كيفاً
نفسانيا ٦/٦٠

الكيفيات الاستعدادية qualities

-through-preparedness

يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة
واللاقوة ٥/١٢٤ ؛ كاللين والصلابة
والمراضية والمصحاحية ١٠/١٨٢

الكيفيات الفعلية والانفعالية active

and «affective» qualities

هي اوائل الملموسات ١٤/١٨٢

الكيفيات المبصرة visual qualities

كالاضواء والالوان ١٦/١٨٢

الكيفيات المختصة بالكميات qualities

peculiar to quantities

كالاستقامة والانحناء ٧/١٨٢

الكيفيات المذوقة gustatory qualities

كالطعوم البسيطة ١٤/١٨٢

الكيفيات المسموعة auditory qualities

كالاصوات ١٥/١٨٢

الكيفيات المشمومة olfactory qualities

كالروائح الطيبة والمنتنة ١٥/١٨٢

الكيفيات الملموسة tangible qualities

من اقسام كيف المحسوس ١٣/١٨٢

الكون في الخارج existence in the

external world

وجود خارجي ٥/٥٠

الكون في الذهن existence in the mind

وجود ذهني ٤/٥٠

الكون الرابطي being-inhering

هو كون العرض ٣/١٧٨

الكيف quality

وقوع كل المقولات تحته ٢٠/٥٩ ؛ جنس

عال ٣/٦٠ ؛ اطلاق لفظه على الصور العلمية

٤/٦٢ ؛ من المحمولات بالضميمة ٦/٦٥ ؛

تعريفه ٢/١٨٢ ؛ تقسيمه ٤/١٨٢ ؛ العلم

كيف على المشهور ١٠/١٨٤

الكيف المسمى^١ بالانفعال quality called

«affection»

هي الكيفيات المحسوسة ان كانت غير

راسخة ١٩/١٨٢ ؛ كالحال ٣/١٨٣

الكيف الانفعالي^٢ «affective» quality

هي الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة

١٨/١٨٢ ؛ كالملكة ١/١٨٣

الكيف بالذات quality by essence

١٥/٦٤

الكيف بالعرض quality by accident

١٤/٦٤

الكيف المحسوس sensible quality

كون شيء واحد كيفا محسوساً و كيفا

نفسانيا ٦/٦٠

| | | | |
|---|--------------|---|----------------------|
| non-power | اللاقوة | qualities belonging to the soul; mental qualities | الكيفيات النفسانية |
| يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة ٥/١٢٤؛ الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال ١٠/١٨٢ | | كالعلم والارادة ٥/١٨٢ | |
| non-existence | اللاوجود | non-requirement | لاقتضاء |
| نقيض الوجود ٢٠/٧٥ | | شيء شيئاً ليس اقتضاء مقابله ١٣/١٣٠ | |
| non-existent | اللاموجود | non-requirement | لاقتضاء من قبل الذات |
| نقيض الموجود ٢٠/٧٥ | | on the part of a thing itself | |
| the Divine world | اللاهوت | لا ينافي الاقتضاء من قبل الغير ٧/١٠٠ | |
| المحتجب في عز جلاله بشعشة اللاهوت ١٣/٢٥؛ في السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣ | | non-conditioned | لا بشرط |
| pleasure | اللذة | قسمى و مقسمى ٣/١٣٢؛ جنس وفصل | |
| هى الخير الحسى والحيوانى و التخيلى ٩/١٦٤ | | لا بشرط حملا ٢/١٣٤ | |
| the «why» of an affirmation | لم الاثبات | اللابشرط القسمى = الماهية المطلقة | |
| ٧/١٢٨ | | the non-conditioned as a division | |
| the «why» of an objective fact | لم الثبوت | من اعتبارات المهية ٥/١٣١؛ هو المقيد | |
| ٧/١٢٨ | | بالابشرطية ٣/١٣٢ | |
| why-is-it? | لم هو | the non-conditioned | اللابشرط المقسمى |
| وفى كثير كان ما هو لم هو ١٣/١٢٨ | | as the source of division | |
| the essential properties | لوازم الواجب | الذى هو مقسم للمطلقة والمخلوطة والمجردة | |
| (attributes) of the Necessary | | ٤/٧٦؛ هو غير مقيد بشيء ولو بالابشرطية | |
| ليست واجبة الوجود ٩/١٠٤؛ ليست بافعال ١١/١٠٤ | | ٤/١٣٢؛ بكلى طبيعى وصف ٥/١٣٢ | |
| possession (category) | له | non-essence | اللاذات |
| | | نقيض الذات ٢١/٤٨ | |
| | | consequential property | لازم المهية |
| | | of quiddity | |
| | | اعتبارى ٨/٩٠ | |
| | | non-thing | اللاشيء |
| | | نقيض الشيء ٢/٥٥؛ ٢١/٤٨ | |

| | |
|---|--|
| بالذات ١٩/١٨٤ | اسم آخر لمقولة الملك ٩/١٧٨ |
| what is accidental ما بالعرض | ليس not; non-existent |
| ١٩/١٨٤؛ ١٥/٦٤ | ما ليس موجوداً يكون ليساً ٣/٧٤؛ الممكن |
| identifying factor مابه الاتفاق | من ذاته ان يكون ليس ٥/١١٢؛ اخراج |
| ما به الامتياز في شيئية الوجود عين مابه | الواجب تعالى العقل من الليس الى الاليس |
| الاتفاق ٣/٥٥ | ٢١/١٨٦ |
| common factor مابه الاشتراك | sheer non-existence الليس المحض |
| لا يكون بين الواجبين المفروضين ما به | الفاعل الالهى المخرج للمعلول من الليس |
| الاشتراك ١/٤٦ | المحض الى الاليس ٨/١٨٥ |
| distinguishing factor مابه الامتياز | the state of non-existence ليسية الذات |
| اعنى الفصل ٩/١٣٤ | (nothingness) of the essence |
| common aspect مابه الشركة | قبلتها اخذ في تعريف الحدوث الذاتى |
| اعنى الجنس ٩/١٣٤ | ١٢/١١٢ |
| what? -of-definition ماله حقيقة | the state of essential اللبسية الذاتية |
| ما قيل فى جواب ماله حقيقة مهية ٣/١٢٨ | non-existence (nothingness) |
| matter المادة | هى لاقتضاء الوجود والعدم ١٦/١٠٥ |
| الامكان الذاتى كالمادة ١٢/١٠٧؛ الجنس | the nothingness of ليسية الممكن |
| مادة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤؛ يحكم | possible things |
| عليها بانها محل ٥/١٤١؛ يقال صورة | اى كون الممكن من ذاته ان يكون ليس |
| لما يكمل به المادة ١٣/١٦٦؛ تقسيمه | ٧/١٠٦ |
| ٣/١٦٧ | that to which movement ماله الحركة |
| matter and form المادة والصورة | is directed |
| انهما ما اذا الجنس والفصل ١/٧١؛ فى | غاية المحركة العاملة المباشرة للتحرىك |
| الجسم خارجيتان ٥/١٣٤؛ التركيب بينهما | ٧/١٦٢ |
| ١/١٤١ | what is essential ما بالذات |
| | كل ما بالعرض لابد ان ينتهى الى ما |
| | بالذات ١٥/٦٤؛ اشتباه ما بالعرض بما |

| | |
|--|--|
| consists | المادة البسيطة (non-composite) matter |
| في كل واحد من اقسام السبق ١/١٢١ | كاليهولي ٤/١٦٨ |
| what-is-it? ماهو | external matter المادة الخارجية |
| المهية ما يقال في جواب ماهو ٣/٤٣ ؛ | في مقابل المادة العقلية ١٠/٨٤ |
| و في كثير كان ماهو لم هو ١٣/١٢٨ | essential matter المادة بالذات |
| sources; principles المبادئ | ما يقبل شيئاً بذاته ١٦/١٦٨ |
| قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢ | accidental matter المادة بالعرض |
| higher principles المبادئ العالية | مثل ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل |
| قيام الاشياء بها ٦/٥٨؛ الشعور عين ذاتها | مادة له ١٧/١٦٨ |
| ٤/١٦١ | intellectual (rational) matter المادة العقلية |
| non-material المبادئ المفارقة للمواد | في مقابل المادة الخارجية ١١/٨٤ |
| principles | composite matter المادة المركبة |
| ٧/١٢٥ | كالعقاير للترياق ٥/١٦٨ |
| material المبادئ المقارنة للمواد | common matter المادة المشتركة |
| principles | بين الموجود الذهني والخرجي ١٧/٦١ |
| ٦/١٢٥ | matter in the المادة بالمعنى الاعم |
| source المبدء | general sense من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلق |
| اذا كان تخيليا حيوانيا فيكون خيره تخيليا | ١٤/١٠٩، يشمل موضوع العرض ومتعلق |
| حيوانيا ١٠/١٦٤؛ كل وجود عين التعلق | النفس ٢/١٦٧ |
| بالمبدء ٧/١٧٨ | what?-of-lexical-explanation ما الشارحة |
| the principle of numbers مبدء الاعداد | nation |
| واحد بالعدد ٣/١٤٨ | مطلبها هو شرح الاسم ٤/٤٢؛ ما يقال في |
| the First Source المبدء الاول | جوابها شرح الاسم ٣/١٢٨ |
| مثال للفاعل البسيط ٣/١٦٨ | that in which priority ما فيه التقدم |
| the source of thinking المبدء الفكري | |
| لعب الطفل يسمى لعبا بالنسبة اليه ٤/١٦٤ | |
| the principle of principles مبدء المبادئ | |

is affirmed; the subject

ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ١٠/٥٨

similar

مثل

«ليس كمثله شيء» ٥/٧٨؛ حكم الامثال

فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ١٤/٧٨

two similar things

المثالن

تعريفهما ١٢/٧٠

luminous Ideas

المثل النورية

حفظ كل نوع بها ٢٣/١١٥؛ هي الصور

العلمية القائمة بذواتها ١٢/١٥٨

vain (action)

المجازف

تعريفه ١٤/١٦٣

non-material

المجرد

اين المجرد من المادى ؟ ١٠/٤٦

sheer existence

مجرد الوجود

١١/٨٤

non-mixed; purified

المجردة

من اعتبارات المهيّة وتسمى بشرط لا ٦/١٣١

something made

المجعلول

مثل المجعلول للشيء كفىء ١٢/١٠٣

being-made

المجعلولية

المهيّة دون المجعلولية ٢٠/٨٧؛ مجعلولية

الوجود والمهيّة والصيرورة ٨/٨٨

collection

المجموع

ذاته شيء وهيئة المجموعة شيء آخر

١٤/١٣٩

many things taken

المجموع الجملى

قيام الاشياء به ٦/٥٨؛ وغاية الغايات

١٣/١١٣؛ المبادى كل جنوده ٧/١٢٥

Beginner

المبدى

من اسماء الحق ١/١١٥

the self-revealing

المتجلى

التجليات لا تستلزم تكشرا فى المتجلى ١٦/٥٧

continuous (quantity)

المتصل

كل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود

غير متناهية ١٦/٤٤؛ يقبل انقسامات غير

متناهية ١٨/٤٤

conditional proposition

المتصلة

من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

two correlatives

المتضايقان

لا عينية بينهما ٢١/٩٨

two opposites

المتقابلان

اجتماعهما ١٤/٦٤؛ اجتماعهما على تقدير

عود الزمان ١/٧٩

two contradictories

المتناقضان

الشيء مطلقا ورفع متناقضان ٥/٩٦

finite

المتناهى

الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه

١٦/١٧١

univocal

المتواطى

١٦/٧٢

«when» (category)

متى

من اعراض النسبية ٣/١٨٦

that of which something

المثبت له

| | | |
|---|---|-------|
| من اعتبارات المهيبة وتسمى بشرط شيء | as a whole | ٧/١٧٢ |
| ٥/١٣١ | | |
| perceiver المدرك | rationally impossible; absurd المحال | |
| اتحاده مع المدرك ٨/٦٦ ؛ متحد بالنور | فرضه محال ٢٠/٨١ | |
| الفعلی للمدرك ١٤/٦٦ | definiendum المحدود | |
| object perceived المدرك | زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦ ؛ تغاير | |
| ١٤/٦٦ ؛ ٨/٦٦ | الاجمال والتفصيل في حمل الحد عليه | |
| the Essence that مذوت الذات | ٣/١٥٠ | |
| essentializes essences | actualizer المحصل | |
| ٢٠/٤٨ | الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢ | |
| the mirror of the mind مرآت الذهن | full (negation) المحصل | |
| ٢٠/٦٠ | السلب خذہ سالبا محصلا ١١/١٣٠ | |
| the stages of the soul مراتب النفس | predicate by way المحمول بالضميمة | |
| ٧/٦٦ | of adherence | |
| stage, level المرتبة | من اقسام العرضی فی مقابل الخارج المحمول | |
| ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٦/١٢٩ ؛ | ١٠/٥٥ | |
| قيد للمنفى لالنفى ٩/١٢٩ | predicate المحمول في الهلية البسيطة | |
| the stage of the مرتبة السرّ والخفيّ | given in answer to a simple «whether» | |
| innermost and the hidden (of the soul) | ٣/٦٩ | |
| ١٤/٦٦ | predicate المحمول في الهلية المركبة | |
| rational level المرتبة العقلية | given in answer to a composite | |
| ١٧/١٢١ | «whether» | |
| the stage of quiddity مرتبة المهيبة | ٤/٦٩ | |
| حد الذات يشملها ١٩/٨٣ | anything that allows of المخبر عنه | |
| that which gives مرجح حدوث العالم | predication | |
| | كل مخبر عنه شيء ١٤/٧٥ | |
| | mixed المخلوطة | |

subject of an affirmative proposition

في اثبات الوجود الذهني ٥/٥٩

the proof by way of **مسلك الوحدة**
unity

في اثبات الوجود الذهني ٦/٥٩

particularizer; individu- **المشخص**
alizing factor

النسبة بينه وبين الطبيعة النوعية ٩/٧١

individualizing factors **المشخصات**
٩/٥٥

that which provides **مشيىء الاشياء**
things with thingness

٢٠/٤٨

the things of which **مصاديق الوجود**
existence can be predicated

بعضها فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ١٥/٤٨

that which justi- **مصحح حمل الوجود**
fies the predication of existence

هو نفس قوام المهية ١٦/٨٧

the referent of a concept; **المصداق**
denotation; extension

اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩؛ اختلاط

المفهوم والمصداق ٢٠/٨١

something having its origin **المصدرية**

مصدرية الطبائع الكلية العقلية للنفس

٢٢/٦٢

preponderance to the origination of
the world

الاشعري ينفيه ٨/١١٧

imprinted form **المرسوم**

اي المعلوم بالذات ١٥/١٨٤؛ له اضافة

الى المعلوم بالعرض ١٦/١٨٤

real composite **المركب الحقيقي**

يجب ان يكون بعضها حالا في البعض

١٦/٧٠؛ لا بد من الحاجة بين اجزائه ١٤/١٠

external composite **المركب الخارجي**

يحكم على الجسم بانه مركب خارجي

٦/١٤١

external composites **المركبات الخارجية**

٦/١٤٣؛ ١٥/٥١

temperament **المزاج**

اكل مزاج طرفا افراط وتفريط ٨/١٤٢

the proof by way of **مسلك التصديق**
judgment

في اثبات الوجود الذهني ٧/٥٩

the proof by way of **مسلك التصور**
representation

في اثبات الوجود الذهني ٧/٥٩

the proof by way of **مسلك الكاية**

universality

في اثبات الوجود الذهني ٦/٥٩

the proof **مسلك موضوعية الموجبة**

by way of something being the

| | | |
|---|---|---------------------|
| ١٢/١٢٨ | classifying factors | المصنّفات |
| the object of «what-kind-of?» | ٩/٥٥ | |
| ١٢/١٢٨ | correlation | المضاف |
| the object of «how-many?» | هو نسبة تكرر ٢/١٨٧؛ فيه الانعكاس قد | |
| ١٢/١٢٨ | لزم ١١/١٨٧ | |
| the object of «how?» | real correlation | المضاف الحقيقي |
| ١٢/١٢٨ | هو نفس الاضافة ١٠/١٨٧ | |
| the object of «why?» | correlation as | المضاف المشهورى |
| ٩/١٢٨ | commonly understood | |
| the object of «what?» | هو ما يعرضه الاضافة ١٠/١٨٧ | |
| ٩/١٢٨ | two correlated things | المضافان |
| the object of «what?» | متكافئان قوة وفعلا ١٢/١٨٧ | |
| ٩/١٢٨ | two different cor- | المضافان المختلفان |
| the object of «what? - of-definition» | related things | |
| ٦/١٢٨ | كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ١٤/١٨٧ | |
| the object of «what? -of-lexical-explanation» | two similar cor- | المضافان المتشابهان |
| هو شرح الاسم ٤/٤٢ | related things | |
| ١٢/١٢٨ | كالاخوة والاخوة والقرب والقرب ١٥/١٨٧ | |
| the object of «when?» | two correlatives | المضايقان |
| ١٢/١٢٨ | مثال للواجب والممتنع بالقياس الى الغير | |
| the object of «why?» | ١٢/٩٨؛ من اقسام التقابل ١٢/١٥٣ | |
| of affirmation | implicit term | المضمّر |
| ٧/١٢٨ | وضع المظهر موضع المضمّر ٢/٨٤ | |
| the object of «why?» | objects of question | المطالب |
| of an objective fact | اسها ستة ٦/١٢٨؛ فى وجودى اتحد | |
| ٧/١٢٨ | المطالب ١٤/١٢٨ | |
| | the object of «where?» | مطلب اين |

| | |
|--|--|
| من جملة ما يتوقف الشيء عليه ٧/٧٩ the subsidiary factor of a معدّ المعدّ subsidiary factor | مطلب هل the object of «whether?» ٩/١٢٨ |
| من جملة ما يتوقف الشيء عليه ٨/٧٩ non-existent المعدوم | مطلب هل البسيطة the object of simple «whether-ness» ٧/١٢٨ |
| ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية ٧/٤٥؛ امتناع تقوم الموجود به ٧/٥١؛ ملا وجود له في الخارج ٨/٥٨؛ المعدوم ليس بشيء ١/٧٤؛ من شبهات ثبوته ١٤/٧٥؛ مخبر عنه ١٤/٧٥؛ لا يعاد بعينه ١/٧٨؛ امتناع اعادته لامر لازم ٢٤/٧٩؛ اتصافه بالصفات الوجودية محال ٥/٩٦ | مطلب هل المركبة the object of composite «whether-ness» ٧/١٢٨ |
| المعدوم في الخارج non-existent in the external world | مطلق الوجود existence in the absolute sense ٨/١٣٠ |
| الاخبار عنه لوجوده في الذهن ١٥/٧٥ المعدوم المطلق that which in absolutely non-existent | المطلقة absolute من اعتبارات المهية وتسمى اللابشرط ٥/١٣١ المُظْهَر explicit term وضع المظهر موضع المضمّر ٢/٨٤ |
| لا يشار اليه مطلقا ١٢/٥٨؛ لا يخبر عنه ١٥/٧٥؛ دفع شبهته ١/٨١؛ شبهته ١٠/١٣١ المعدوم الممتنع an impossible non- existent | المظهرية something being a manifes- tation مظهرية الطبائع الكلية العقلية للنفس ٢٢/٦٢ |
| منفى عند المعتزلي ٩/٧٤؛ ممتنع الوجود و واجب العدم ٣/٩٦ المعدوم الممكن a possible non-existent | المُعَاد what is supposed to come back سمائله ١٣/٧٨ |
| مكن الوجود والعدم ٤/٩٦ المعرّف definiens; definer | المَعَاد resurrection المعاد في المعاد ٢٠/٧٩ |
| لا بد ان يكون اظهر واجلي من المعرف | المعاني meanings زيادة المباني تدل على زيادة المعاني ١٣/٥٦ |
| | معدّ subsidiary factor |

| | | |
|--|-----------------------|---|
| the caused; effect | المعلول | ٩/٤٢؛ مثال للمعقول الثاني باصطلاح المنطقي ١٢/٦٧؛ الجزئي ليس معرفا ١٥/٦٧ |
| العلة متقدمة بالوجود عليه ١٣/٥٣؛ عدم العلة علة لعدم المعلول ٨/٧٧؛ كل معلول لازم للعلة ١١/٩٠؛ تعريفه ٣/١٥٦؛ لا يجوز تخلفه عن العلة التامة ٣/١٧٠؛ اتحد حيث اتحدت العلة ٤/١٧١؛ زيادة عدده على عدد العلة باطل ٢١/١٧٢ | | |
| the last «caused» | المعلول الاخير | المعرف ٩/٤٢ |
| لا يكون علة ٢٣/١٧٢ | | معرف الوجود definition of existence |
| the first «caused»؛ the First Effect | المعلول الاول | كالثابت العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ٣/٤٢ |
| للجاعل الحق والقيوم المطلق ١٤/٩٠ | | المعرفة being-a-definer |
| one single | المعلول الواحد الشخصي | عروضه ١٤/٦٧ |
| «caused» | | المعقول an intelligible; object of intellection |
| لا يجوز توارده على مستقالتين له ١٧١/٥ | | متحد مع العقل ١٣/٦٦ |
| whatever is caused by | معلول الوجود | المعقول الاول primary intelligible |
| existence | | كالسواد ١٨/٦٧ |
| وجود ٢٢/٩٠ | | المعقول الثاني secondary intelligible |
| object known; object of knowledge | المعلوم | بيان الاصطلاحين فيه ١/٦٧؛ ما ليس في الدرجة الاولى ٤/٦٧؛ وجه تسميته ٢/٦٨؛ يطلق على المهية والذات والحقيقة ١٩/١٢٨ |
| الاشكال من جهة كون شيء واحد علما ومعلوما ١٦/٦٠؛ العلم الفعلي سبب المعلوم ١٩/١٨٥ | | المعقولات الثانية secondary intelligibles |
| external object of knowledge | المعلوم الخارجي | منها الجوهرية والعرضية والشيئية ٦/٦٨ |
| العلم الحضورى هو العلم الذى عين المعلوم الخارجى ١٢/١٨٥ | | المعقولات المرسله المحيطة immaterial |
| | | and all-comprehensive intelligibles |
| | | ١٤/٦٦ |
| | | المعلل having a cause; subject to causality |
| | | لا شيء من الذاتى بمعلل ١٢/١١٧ |

pure non-material things المفارقات المحضة

الحكماء يعبرون عنها بالعقل ١٤/٨٤

luminous non-material things المفارقات النورية

مايجرى مجرى الوعاء لها هو الدهر ٩/١١٣

concepts المفاهيم

ذاتيها الاختلاف ٢٢/٤٥؛ مشار المغايرة

١٨/٦٦؛ كلها على السواء في نفى التشكيك

١/٧٣

the concepts of the categories مفاهيم المقولات

١٣/٦٤

concept; notion المفهوم

اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩؛ اختلاط

المفهوم والمصداق ٢٠/٨١؛ كل مفهوم

لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم ٢١/٨١

the concepts of مفهومات المحال

anything impossible

لاتنسلخ عن انفسها ٣/٨٢

generic concept المفهوم الجنسى

اخذه في مفهوم نوعي ٤/٦٣

the concept of non-existence مفهوم العدم

٥/٦٩

the concept of accident مفهوم العرض

يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر

object-known by بالذات

essence

قد يكون جوهرًا وقد يكون كما وقد يكون

مقولة اخرى ٢٢/٥٩؛ العلم متحد بالذات

مع المعلوم بالذات ٧/٦٢؛ الذي وجوده

في نفسه هو وجوده للمدرك ١٥/١٨٤

object-known by بالمعروف بالعرض

accident

في مقابل المعلوم بالذات ١٥/١٨٤

abstracted idea المعنى الانتزاعي

القائم بالغير مثل العالمية والقادرية

١٦/٧٤

something inseparably المعنى الحرفي

attached to something else; something which cannot be self-subsistent

١٥/٦٦

abstract idea المعنى المصدري الانتزاعي

للعلم ٩/١٨٤

sophistry المغالطة

من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات

١٨/١٨٤

what is meant by «be» مفاد كان التامة

as a perfect verbe

المتحقق في الهليات البسيطة ٥/٩٤

what in meant by مفاد كان الناقصة

«be» as an imperfect verb

المتحقق في الهليات المركبة ٦/٩٤

| | |
|--|--|
| الذهني ١١/٦٢ | على رأي ارسطو واتباعه ١٠/١٧٨ |
| المفهوم النوعي specific concept | المقولات الثلاث the three categories |
| اخذ المفهوم الجنسي فيه ٤/٦٣ | على رأي صاحب البصائر ١٣/١٧٨ |
| مفهوم الوجود the concept of existence | المقولات العشر the ten categories |
| البديهي الواحد في جميع المصاديق ١٤/٤٨؛ | اصطلاح العدم والملكة فيها ٩/١٥٤ |
| كالمهية لحقيقته ٧/٥٦ | المقولات المعقولات categories in the intellect |
| المقابلان two opposites | اذا كانت كيفاً بالذات ١٢/٦٤ |
| جمعهما ١٣/٥٩ | المقولة category |
| المقدار quantity | الطبائع الكلية العقلية لا تدخل تحت مقولة ٢٠/٦٢ |
| من لوازم الجسم ٢/٧١ | المقولاتان two categories |
| المقدم antecedent | اندراج شيء واحد تحت مقولتين ٥/٦٠؛ |
| التالي باطل فالمقدم مثله ٢١/٤٧ | ٨/٦٢ |
| المقدس sacred | المقوم constituting differentia |
| فيض الله المقدس ١٠/٦٥ | قلب المقسم مقوماً ٣/٧١ |
| المقسم the source of division | المقومات constituents |
| لا بد وان يكون مشتركاً بين الاقسام ٨/٤٧ | لنوع غير الفصل الاخير معتبر فيه على |
| القسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد ٩/١٣٢ | الابهام ٢/١٣٦ |
| المقسم dividing (differentia) | المقيّد confined |
| قلب المقسم مقوماً ٣/٧١؛ الفصل بالنسبة | الكون في المرتبة انتفاء المقيّد لانتهاء |
| الى الجنس مقسم لا مقوم ٦/٧١ | مقيّد ١٠/١٢٩ |
| المقسمي (non-conditioned) at the stage of the source of division | المكوّن the Producer |
| من اقسام مهية اللا بشرط ٤/١٣٢ | من اسماء الحق ١/١١٥ |
| المقولات الاربع the four categories | الملاك common basis |
| على رأي الشيخ الاشراقي ١٣/١٧٨ | هو ما فيه التقدم في اقسام السبق ٢/١٢١ |
| المقولات التسع the nine categories | ملاك التقدم the common basis of |

الضرورة بشرط المحمول ٤/١٠٣، حاجته
الى المؤثر اولية ٦/١٠٢، لم يكن له
اقتضاء ٢١/١٠٢ حذف بالضرورتين ٥/١٠٧
٢/١٦٤، من ذاته ان يكون ليس ١٥/١١٢
ان الله لم يخلق الممكن هباء وعبثا ٦/١٦٥
ممكنة الثبوت things that are possibly
subsistent
لوازم الواجب تعالى ممكنة الثبوت بذاتها
٩/١٠٤
مناط البينونة the yardstick of
distinction
هو المادة ١٠/٨٤
مناط الحاجة the yardstick of need
هو الامكان ٢٣/١٠٢
مناط الصدق في القضية the yardstick of
truthfulness in a proposition
١/٨٣
المندرج anything subsumed
٧/٦٣
المندرج فيها something under which
something else is subsumed
٧/٦٣
المنشى the Originator
من اسماء الحق ١/١١٥
المنطق logic
موضوعات مسائله مثال للمعقول الثانى
١٣/٦٧

priority
١٤/٥٣
ملاك السبق the basis of priority
١٣/٥١
الملك = له ، الجدة possession
من المقولات العرضية ٩/١٧٨
الملكات positive (as opposed to
negative) properties
الحكم بالعلية على الاعداد بتشابه الملكات
٩/٧٧
الملكة possession
الكيف الانفعالى كالملكة ٢/١٨٣
الملكوت the angelic world of the
Souls; supra-sensible world
من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣
الممتدات غير القارة mobile extensions
١٧/١١٥؛ ٢٢/٤٤
المتدات القارة immobile extensions
١٧/١١٥؛ ٢٢/٤٤
الممتزجات mixtures
١٧/٧٠
الممتنع impossible
شريك البارى ممتنع ٧/٨١؛ تعريفه الدورى
١١/٩٥
الممكن possible
كل ممكن زوج تركيبى ٢/٤٣، مجعوليته
١٨/٨٦، تعريفه الدورى ١٠/٩٥، له

| | | |
|---|---|------------------|
| الى الثابت في الذهن واللائحة فيه ١٠/١٣١ | disjunctive | المنفصلة |
| existents | (hypothetical) proposition | |
| بما هي موجودات آيات له تعالى ٦/٤٨ | من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧ | |
| existents in the | implicit modes | المواد الثلث |
| horizons (i.e. in the external world) | خلو الشيء عنها باطل ١٢/٦٨؛ في الخارج | |
| آية الجليل جل جلاله ١/٤٨ | مواد وفي الاذهان جهات ٦/٩٥؛ اعتبارية | |
| existents in | ١/٩٦؛ اقسامها ١/٩٨؛ ما بالذات | |
| the souls | منها لا ينقلب الى الاخرى ٦/٩٨ | |
| آية الجليل جل جلاله ١/٤٨ | produced things | المواليد |
| الموجودات الخارجية المحققة | النوع فيها منتشر ٢/١٤٤ | |
| actualized external existents | untimely death | الموت الاخترامي |
| ١٥/٨٣ | بالنسبة الى النظام الكلي موت طبيعي ٢١/١٦٤ | |
| الموجودات الخارجية المقدرة | natural death | الموت الطبيعي |
| non-actualized external existents | ٢١/١٦٤ | |
| ١٥/٨٣ | one who affects | المؤثر |
| longitudinal | لا مؤثر في الوجود الا الله ٢١/١٧٠ | |
| existents | one who really | المؤثر الحقيقي |
| ١٨/١١٣ | affects; the real Agent | |
| latitudinal | ليس الا الله ١٦/١٠٣ | |
| existents | affirmative propositions | الموجبات |
| ١٧/١١٣ | يجري احكامها على السوالب ١١/٧٧ | |
| existent in the | an affirmative | الموجبة العدولية |
| external world (in concreto) | proposition in a negative form | |
| والموجود في الذهن توامان ٣/٦٦ | يقتضي وجود الموضوع ١٢/١٣٠ | |
| الموجود في الذهن | existent | الموجود |
| existent in the mind | امتناع تقويمه بالمعدوم ٧/٥١؛ اطلاقه | |
| بالاترتب عليه الآثار المطلوبة سنة ٤٢/ | على حقيقة الوجود وعلى المهيئات ٣/٥٧؛ | |
| ١٥؛ ليس معناه ان الذهن شيء والموجود | ما ليس موجوداً يكون ليساً ٣/٧٤؛ تقسيمه | |
| فيه شيء آخر ٦/٦٦ | | |

الوجودين بـلاتفاوت ٢/٤٤ ؛ عدم جواز التشكيك فيها ٥/٤٤ بذاتها متساوية النسبة الى الوجود و العدم ٥/٤٥ ؛ من حيث هي ليست الالهى ٥/٤٥ ؛ مشارالكثرة و فطرتها الاختلاف ١٨/٤٥ ؛ تخليتها عن مطلق الوجود ٧/٥٠ ؛ لا يصلح سلبها عن نفسها ١٤/٥٠ ؛ حمل المهية و ذاتياتها غير مفتقر الى الوسط ١٨/٥٠ ؛ ذاتياتها الاولى و الثانوية ٩/٥١ ؛ اى ما به هو هو ٧/٥٣ ؛ لاتفاوت بينها و بين الحقيقة الا باعتبار و عاء الذهن و الخارج ٥/٥٦ ؛ سوجوديتها متقدمة على نفسها ٦/٦١ ؛ انقلابها ١٠/٦١ ؛ مشارالاختلاف ٢٢/٦١ ؛ عروض الامكان لها فى الذهن ١٠/٦٨ ؛ لازمها اعتبارى ١١/٦٨ ؛ ٨/٩٠ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ١٨/٧٨ ؛ عارضها المفارق ٢/٨٠ ؛ بينها وبين الوجود اتصاف ١٧/٨٦ ؛ غناء ها فى تقررها عن الجاعل ٦/٨٧ ؛ فى قوام ذاتها مجعولة ٨/٨٧ ؛ كونها سرايا و اعتبارية ١٩/٨٧ ، مجعولة بالعرض ٢/٩٠ ؛ علتها مهية ٢٣/٩٠ ؛ لاتصلح للمجعولية ٢٣/٩٠ ؛ لوازمها ٥/١٠٤ ؛ تنورها بالوجود ٢٠/١٠٥ ؛ مالم تدخل فى دار الوجود بالعرض لم تكن شيئا ١٠٦/١٠٦ ؛ لم تكن بحسب ذاتها الالهى ١٠٦/١٠٦ ؛ لامهية قبل الوجود ١٢/١٠٦ ؛ ما قيل فى جواب ما الحقيقة ٢/١٢٨ ؛ مشتقة «ما هو» ١٥/١٢٨ ؛ تقدمها على لازمها بالتجوهر ١٦/١١٨ ؛ قيلت الذات و الحقيقة عليها مع وجود خارجى ١٦/١٢٨ ؛ ليست الا

mental existents **الموجود الذهنى**

باق على حقيقة الخارجية ١١/٦١

existent in concreto **الموجود فى العين**

ليس معناه ان العين شىء و الموجود فيه شىء آخر ٤/٦٦

the being-existent of **موجودية المهية**

quiddity

متقدمة على نفسها ٦/٦١

subject; substratum **الموضوع**

مستقوم بالوجود ٤/٧٠ ؛ المراد به ما يقابل

المحمول ٣/٧٢ ؛ مصداقه المهية ٣/٧٢

الموجبة العدولية يقتضى وجود الموضوع

١٢/١٣٠ ؛ الجوهر لاموضوع له ٢/١٧٦

العرض ما كونه فى نفسه الكون فى موضوعه

١/١٧٨ ؛ الاتعداد فى الموضوع شرط

الضدية بين الشئيين ٢١/١٨٠

something being **موضوعية الموجبة**

the subject of an affirmative proposition

مسلك موضوعية الموجبة لاثبات الوجود

الذهنى ٦/٥٩

quiddities **المهيات**

بذواتها مختلفات و متكثرات ١٨/٤٥ ؛

تقررها منفكة عن الوجود ٥/٨٧ ؛ ثابتات

فى العدم ١٠/٨٧

quiddity **المهية**

التي يقال لها الكلى الطبيعى ٢/٤٣ ؛ ما يقال

فى جواب ما هو ٣/٤٣ ؛ اعتبارية ومفهوم

حاك عن الوجود ٧/٤٣ ؛ محفوظة فى

| | | |
|--|-----------------------|--|
| absolute quiddity | المهية المطلقة | هي من حيث هي ١/١٢٩ ؛ لاموجودة و لامعدومة ٢/١٢٩ ؛ النقائص عنه منتفية مرتبة ٦/١٢٩ ؛ لها بالقياس الى عوارضها حالتين ١٧/١٢٩ ؛ مخلوطة مطلقة مجردة ٣/١٣١ ؛ قد تكون متحصلة في ذاتها و غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها ٢/١٣٢ ؛ التحقق للوجود اولا و بالذات وللمهية ثانياً و بالعرض ١٧/١٣٢ ؛ فناء المهية في الوجود ٤/١٣٣ ؛ اجزائها ١/١٣٤ ؛ ليست امرأ متحققة بدون الوجود ٢٢/١٥١ |
| specific quiddity | المهية النوعية | mentally-positd |
| ٥/١٣١ | تسمى اللابشرط | quiddity |
| ٨/٤٤ | | في مقابل المهية المحصلة ١/١٧٦ |
| distinction | الميز | generic quiddity |
| اما بتمام الذات او بعضها ٨/٧٢ ؛ بمنظمات ١٠/٧٢ قسم رابع منه ١٢/٧٢ ؛ بالنقص و الكمال في المهية ١٣/٧٢ ؛ لاسيز في الاعداد ٢/٧٧ | | المهية الجنسية |
| the world of bodily forms | الناسوت | ٩/٤٤ |
| من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣ | | quiddity which |
| qualifier | الناعت | المهية الغير المتحصلة |
| العرض بملاحظة حاله في الخارج امرناعت ٣/١٧٨ | | is not actualized |
| relations | النسب | ٢/١٣٢ |
| جريانها في ذوات النسب ٥/٨٥ | | actualized quiddity |
| necessary relations | النسب الضرورية | المهية قد تكون متحصلة في ذاتها و غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها ٢/١٢٢ |
| ١٣/٨٦ | | non - mixed quiddity |
| relation | النسبة | تسمى بشرط لا ٦/١٣١ |
| تكون لطرف واحد و الاضافة تكون للطرفين ٩/١٨٧ | | quiddity which is |
| relation of judgment | النسبة الحكمية | المهية المحصلة |
| ٣/٨٣ | | fundamentally real |
| categorical relation | النسبة المقولية | في مقابل المهية الاعتبارية ١/١٧٦ |
| ٧/٦٥ | | mixed quiddity |
| the relation | نسبة الوجوب و الامكان | المهية المخلوطة |
| between necessity and possibility | | تسمى بشرط شيء ٥/١٣١ |
| كنسبة التمام و النقصان ٦/١٠٧ | | |

٧/١٧٦؛ خص بالملكات والحالات ٧/١٨٣
 fact - itself **نفس الامر**
 طبق لنفس الامر في الذهنية ٥/٨٣؛ عرف
 بحد ذات الشيء ١٧/٨٣؛ قيل انها هو العقل
 الفعال ٢/٨٤؛ يعد عند البعض عالم الامر
 ٤/٨٤؛ اعم مطلقا من الخارج و الذهن
 ٢٠/٨٤؛ هي مرتبة ذات المهية ٢٢/١٢٩
 human soul **النفس الانسانية**
 جميع اصناف الفاعل متحققة فيها ٢/١٥٩
 spherical soul **نفس السماء**
 مثال لمبدء الفعل الواحد مع الشعور بفعله
 ١/١٢٥
 rational soul **النفس الناطقة**
 الذهن اى النفس الناطقة ٦/٦٦؛ من عالم
 الملكوت و القدرة ٢/٨١؛ التي هي الفصل
 الاخير في الانسان ٧/١٣٦
 rational souls **النفوس الناطقة**
 حفظ كل بدن شخص انساني بها ١/١١٦
 negation **النفى**
 مرادف للعدم ٧/٧٥
 the negation of the **نفى الصفات**
 Attributes
 كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١٤٤
 absolute negation **النفى المطلق**
 العقل يخبر عنه بلا اخبار ٥/٨١
 destructive argument **النقض والحل**
 and constructive argument
 قسمان من الجواب ١٩/٩٦؛ ٣/٩٧

originating **النسك التكوينية**
 procedures
 ٢٠/١٤٣
 spreading - out **النشر**
 بالاسماء المناسبة له ١/١١٥
 inner logos **النطق الباطني**
 اى درك الكليات ٢٠/١٣٤
 external logos **النطق الظاهري**
 ١٩/١٣٤
 the order of the **نظام الكل**
 universe
 كل منتظم فيه ٨/١٦٥
 sharp deductive **النظر الدقيق البرهاني**
 reasoning
 في مقابل الذوق العرفاني ٢/١٣٣
 rational (theoretical) matters **النظريات**
 في مقابل الذوقيات ١٩/٨١
 soul **النفس**
 الاضافة الاشراقية منها ٧/٦٥؛ في مقام
 العقل الهولاني مادة المعقولات ٢٣/٦٥
 يستعمل القوى و تنشئ الصور ٤/١٥٩؛
 فاعل بالرضا بالنسبة الى الصور والقوى
 ٦/١٥٩؛ فاعل بالتجلي ١٢/١٥٩؛ في مرتبة
 القوى الطبيعية فاعل بالطبع ٢٠/١٥٩؛
 آية التوحيد ٤/١٦٠؛ عالية في دنوها و
 دائية في علوها ٦/١٦٠؛ القوى بالنسبة الى
 قاهريتها عليها فاعلات بالتسخير ٨/١٦٠؛
 هي الجوهر المفارق المتعلق بالجسم

الذى هو حقيقة الوجود ٥/٥٤ ؛ مد سير
نيره فى قوسى النزول والصعود ٢/١١٤
النور الفعلى active light

المدرک متحد بالنور الفعلى للمدرک
١٤/٦٦

النوع species

اندراج النوع فى الجنس ٥/٦٣ ؛ تقدم
الجنس والفصل عليه بالمهية والتجوهر
١٥/١١٨ ؛ حقيقة النوع فصله الاخير
١/١٣٦ ؛ يقال صورة لنوع الشىء و
لجنسه وفصله ١٥/١٦٦ ؛ اختلاف هيولى
كل فلكك بالنوع ١٦/١٦٧

الواجب the Necessary (Being)

سهيته انيته ١٩/٩٠ ؛ تعريفه الدورى
١٠/٩٥ ؛ انحسام الوجوب عنه ٤١/٩٧
فوق ما لا يتناهى قوة ٤/١٢ ؛ علم الواجب
بذاته واجب ٦/١٨ ؛ لوازم الواجب تعالى
واجبة الثبوت ٩/١٠

الواجبين two Necessary Beings

لا علاقة لزومية اقتضائية بين المفروض
واجبين ٨/٩٩

الواحد one

وجه الواحد واحد ١٢/٤٦ ؛ نقيض الواحد
واحد ١١/٤٧ ؛ لا يصدر عنه الا الواحد ٥/١٧٠ ؛
عاد جميع انواعه ٦/١٨١

الواحد الاحد the One and Unique

وجود ماسوى الواحد الاحد رابط محض
٢/٩٥

النقطة point

هو الحد المشترك فى جزئى الخط
٧/١٨٠

النقيض the contradictory

القوام منه ٤/٧١ ؛ كل شىء رفعه
١٠/١٢٩

نقيض الواحد the contradictory of

one thing واحد ١١/٤٧ ؛ ٢٣/١٠٥

نقيض الوجود the contradictory of
existence

هو العدم ١٨/٤٨

النقيضان two contradictories

اجتماعهما مغاير لاجتماع الضدين ٩/٥٨ ؛
ارتفاعهما فى المفردات عدم صدقهما على
شىء ٢٠/٩٦ ؛ ارتفاعهما عن المرتبة
جائز ٦/١٢٩ ؛ لا يرتفعان ١٣/١٢٩

النور light

هل يكون الظلمة آية النور ٥/٤٨ ؛ هو
الظاهر بذاته المظهر لغيره ٥/٥ ؛ له عرض
عريض باعتبار مراتبه البسيطة ١٣/٥٤ ؛
مراتبه المتفاوتة ٢١/٥٦

نور الاحدية the light of Oneness

٩/٨٤

النور الحسى sensible light

طبيعة شككة ٧/٥٤

النور الحقيقى real light

٧/١٤٧
الواحد الغير الحقيقي non-real «one»
 خلاف الواحد الحقيقي ٤/١٤٧ ؛ اقسامه
 ١١/١٤٧
الواحد الغير المنقسم indivisible «one»
 من اقسام الواحد بالخصوص ٩/١٤٧
الواحد المفارق non-material «one»
 كالعقل والنفس ٨/١٤٨ ؛ من اقسام الواحد
 بالخصوص ١٠/١٤٧
الواحد المنقسم divisible «one»
 من اقسام الواحد بالخصوص ١١/١٤٧
الواحد النوعي specific «one»
 عين الكثير العددي ١٨/٥٥ ؛ من اقسام
 الواحد بالعموم ٨/١٤٧ ؛ كالانسان ٣/١٤٩
الواحد بالنوع «one» by species
 كزيد وعمر ٢/١٤٩
الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية the One
 by way of a true and real unity
 اول صادر منه لا بد ان يكون واحداً بالوحدة
 الحقة ٢/١٧١
الواحد بالوحدة الحقة الظلية «one» by
 way of a true but shadowy unity
 في مقابل الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية
 ٣/١٧١
الواحد بالوحدة العددية المحدودة «one»
 by way of a numerical, limited unity
 في مقابل الواحد بالوحدة الحقة ٣/١٧١

الواحد الجنسي generic «one»
 عين الكثير النوعي ١٨/٥٥ ؛ من اقسام
 الواحد بالعموم ٨/١٤٧ ؛ كالحيوان ٤/١٤٩
الواحد بالجنس «one» by genus
 كالانسان والفرس ٤/١٤٩
الواحد الحقيقي real «one»
 اى واحد له وحدة حقيقية. ٧/١٤٨ ؛ مالا
 يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الوسطة
 فى العروض ٢/١٤٧ ؛ اما واحد بالخصوص
 واما واحد بالعموم ٦/١٤٧ ؛ اوجد العقل
 فحسب ١٦/١٧٠
الواحد بالخصوص specialized «one»
 من اقسام الواحد الحقيقي ٦/١٤٧ ؛ اما
 منقسم واما غير منقسم ٩/١٤٧
الواحد بالعدد numerical «one»
 موضوعه عدم قسمة فقط ٢/١٤٨
الواحد العرضي accidental «one»
 من اقسام الواحد بالعموم ٨/١٤٧ ؛ غير
 الواحد بالعرض ٥/١٤٩
الواحد بالعرض «one» by accident
 غير الواحد العرضي ٥/١٤٩
الواحد بالعموم generalized «one»
 من اقسام الواحد الحقيقي ٦/١٤٧ ؛ بمعنى
 السعة الوجودية ٧/١٤٧
الواحد بالعموم المفهومى generalized
 conceptual «one»
 اما نوعى او جنسى او عرضى على مراتبها

something-else

بعض احكامه ١/١٠٦؛ كالصورة ١٢/١٠٧

necessity-by

الوجوب بالغير

- something -else

في مقابل الوجوب بالذات ٤/٩٨

necessity-in

الوجوب بالقياس الى الغير

- relation-to-something-else

ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير ١٥/٩٨؛

يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري وينفرد

عنهما ٢١/٩٨

following necessity

الوجوب اللاحق

يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم

بالفعل ٢٠/١٠٦

existence

الوجود

غنى عن التعريف الحقيقي ٢/٤٢؛ مبدء

اول لكل شرح ٥/٤٢؛ لافصل له ولا

جنس له ٧/٤٢؛ وعوارضه ليست من سنخ

الماهية ٩/٤٢؛ مفهومه من اعرف الاشياء

١٠/٤٢؛ كنهه في غاية الخفاء ١١/٤٢؛

حقيقته عين منشاية الآثار ١٦/٤٢؛ لامهية

له ١٨/٤٢؛ هو الاصل في التحقق ٧/٤٣؛

ادلة الخصم على اعتباريته ١٢/٤٣؛

موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر ١٣/٤٣؛

منيع كل شرف ١٧/٤٣؛ مسألة انه خير

بد بهية ١٧/٤٣؛ مراتبه الشديد والضعيف

١٤/٤٤؛ كخيطة ينظم شتات المهيئات

٢١/٤٤؛ يتكرر بتكرر الموضوعات ١٩/٤٥؛

positional «one»

الواحد الوضعي

من اقسام الواحد بالخصوص ١٠/١٤٧؛

كالنقط ٧/١٤٨

intermediary

الواسطة بين الثابت والمنفى

between the subsistent and the negated

بعض المعتزلة قال بنفيها ١٢/٧٤

الواسطة بين الموجود والمعدوم

intermediary between the existent and the non-existent

بعض المعتزلة قال بتحققها ١١/٧٤

mediator of subsis-

الواسطة في الثبوت

tence

الوجود ليس واسطة في الثبوت بالنسبة

الى المهية ١٥/١٣٢

mediator of

الواسطة في العروض

occurrence

الوجود واسطة في العروض بالنسبة الى

المهية ١٥/١٣٢

necessity

الوجوب

سناط الغنا ١٤/٨؛ الذي هو كيف النسبة

٥/٩٧؛ الشيء ما لم يجب لم يوجد

٤/١٠٧؛ نسبة الوجوب والامكان كنسبة

التمام والنقصان ٦/١٠٧؛ الامكان برزخ

بينه وبين الامتناع ٧/١٠٧؛ اعم الاشياء

واعرفها ٢/١٤٦

necessity-by-itself

الوجوب بالذات

في مقابل الوجوب بالغير ٣/٩٨

necessity-by-

الوجوب الغيري

٣/٧٠؛ مفهومه عرض ٤/٧٠؛ لاشيء ضده
 ٩/٧٠؛ ليس وجوديا بل نفس الوجود
 ١٠/٧٠؛ لاموضوع ولاجنس له ١١/٧٠؛
 تخليمة المهية عنه تحليلتها به ١١/٧٠؛
 لاشيء مثله ١٢/٧٠؛ لامهية له نوعية او
 غيرها بل لاثاني له ١٢/٧٠؛ ليس له
 الضد والند ١٣/٧٠؛ ليس جزء لشيء
 ١٥/٧٠؛ لاجزاء له ١٩/٧٠؛ لاجسم ولا
 مقدار له ٢/٧١؛ ليس نوعاً ٩/٧١؛ غيره
 أى العدم أوالمهية ١٠/٧١؛ تكثره بالمهيات
 ١/٧٢؛ مقول بالتشكيك ١/٧٢؛ فيه
 كثرتين ٦/٧٢؛ ليس بموجود ولابعدم
 ١٦/٧٥؛ الوجود موجود بنفس ذاته
 ١٨/٧٥؛ معدوم بمعنى انه ليس بذى
 وجود ١٩/٧٥؛ نقيضه هوالعدم أواللاوجود
 ٢٠/٧٥؛ عندهم انتزاعى ٢٣/٧٥؛
 مجعوليته ٩/٨٦؛ معلوله وجود ٢٢/٩٠؛
 نفسى ٢/٩٤؛ رابط ورابطى ٢/٩٤؛ حيثيته
 حيثيةالاباء عن العدم ٢/١٠٧؛ له سلسلتان
 طوليةوعرضية ١٢/١١٣؛ تقدم المهية عليه
 بالتجوهر عند بعض ١٦/١١٨؛ سبقه على
 المهية ٥/١١٩؛ واسطة فى العروض بالنسبة
 الى المهية لاواسطة فى الثبوت ١٤/١٣٢؛
 التحقق له اولا وبالذات وللمهية ثانياً
 وبالعرض ١٧/١٣٢؛ فناء المهية فيه
 ٤/١٣٣؛ مرادهم بمساوقة الوحدة له
 ٧/١٤٦؛ اعم الاشياء واعرفها ٢/١٤٦؛

مركز يدور عليه فلك الوحدة ٢٠/٤٥؛
 يتوافق فيه المتخالفات ١٥/٤٦؛ هوالجهة
 النورانية التى انطمس فيها الظلمات ١٥/٤٦
 كلمة الله ومشيته ورحمته ١٦/٤٦؛ اشتراكه
 ١/٤٧؛ مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك
 ٥/٤٧؛ دليل اشتراكه معنى ٦/٤٧؛
 تقسيمه الى وجودالواجب ووجودالممكن
 ٧/٤٧؛ نقيضه هوالعدم ١٨/٤٨؛ زيادته
 على المهية ١/٥٠؛ عارض المهية عروضاً
 ذهنياً ١٠/٥٠؛ والمهية متحدان فى الواقع
 ١١/٥٠؛ يصح سلبه عن المهية ١٣/٥٠؛
 ليس عيناً ولاجزءاً للمهية ١٥/٥٠؛ حملة
 على المهية مفتقر الى الوسط ١٦/٥٠؛ انفكاكه
 عن المهية فى التعقل ٢٠/٥٠؛ فردة كالمطلق
 منه والحصص ١٨/٥١؛ الاقوال فى وحدة
 حقيقته وكثرتها ١/٥٤؛ مراتبه ٣/٥٤؛
 حقيقة ذات تشكك ٣/٥٤؛ كل مرتبة
 منه بسيط ١٦/٥٤؛ حقائق تباينت عند
 المشائية ٧/٥٥؛ حصصه الذهنية ١٨/٥٦؛
 ليس له قيام بالمهيات ٢/٥٧؛ لاكثر فى
 مفهومه الابل مجرد عارض الاضافة ١٧/٥٧؛
 حصصه الحقيقية نفس الوجود ١٩/٥٧؛
 الحصة الكلى منه مقيداً يجرى ٢٢/٥٧؛ كونه
 مقولاً بالتشكيك ٢٣/٦١؛ ليس ذاتياً
 للمهية ١١/٦٢؛ لم يكن جوهرًا ولاعرض
 ١٦/٦٣؛ مطلق ومقيد ١/٦٩؛ مفهومه
 ٥/٦٩؛ احكام سلبية له ١/٧٠؛ ليس بمهية

سالم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين
١٥/١٤٢

external existence الوجود الخارجي

الكون في الخارج وجود خارجي ٥/٥٠ ؛
الوجود الذهني والخارجي مختلفان
بالحقيقة ٧/٦١ ؛ المهية قيلت على الذات
والحقيقة مع وجود خارجي ١٧/١٢٨

particular existence الوجود الخاص

يكون جوهرًا بعين جوهريتها لا بجوهرية
أخرى ٧/٧٠

existence in the الوجود ذا التقييد

non-absolute sense

٦/١٣٠

mental existence الوجود الذهني

سوافقة الوجود الكتبي واللفظي للوجود
الذهني والعيني ٨/٤٨ ؛ الكون في الذهن
وجود ذهني ٤/٥٠ ؛ انكره قوم مطلقاً
٨/٦٠ ؛ الوجود الذهني والخارجي مختلفان
بالحقيقة ٧/٦١

copulative existence الوجود الرابط

الوجود المطلق ينقسم الى الوجود الرابط
والوجود النفسي ٢/٨٦ ؛ أي ثبوت الشيء
شيئاً ٢/٩٤ ؛ دائماً ربط بين الشئيين
١٢/٩٤

sheer copulative الوجود الرابط المحض

existence

وجود ماسوي الاحد رابط محض ٢/٩٥

تفرع الایجاد عليه ١١/١٦٩ ؛ المهية
ليست امراً متحققاً بدونه ٢٢/١٥١ ؛ ليس
من العوارض الخارجية للمهية ٢٢/١٥١

comprehensive الوجود الاحاطي

existence

٩/٦٤

existence which is الوجود الاصيل

fundamentally real

في متن الاعيان عين مهية الباري ١٦/١٢١

the existence of وجود الاعراض

accidents

يطلق عليه الوجود الرابطي ١٠/٩٤

possible existence الوجود الامكاني

عين الفقر الى العلة لا انه ذات له الفقر

١/١٠٣

subordinate and الوجود التبعي والتطفلي

dependent existence

١٩/٦٣

abstract(non-material) الوجود التجردی

existence

ظهور الشيء به ١٧/٨٤

the existence of a وجود الجوهر

substance

لنفسه لكن ليس بنفسه ٢١/٩٤ ؛ في نفسه

لنفسه بغيره ١/٩٥

real existence الوجود الحقيقي

لا يحصل من انضمام كلي الى كلي جزئي

محمولى ١١/٩٤
 absolute existence **الوجود المطلق**
 ماهو المحمول فى الهلية البسيطة ٣/٦٩ ؛
 هو حقيقة الوجود ٧/٦٩ ؛ ينقسم الى
 الوجود الرابط والنفسى ٢/٨٦
 determined existence **الوجود المقيّد**
 ماهو المحمول فى الهلية المركبة ٣/٦٩
 the ever-expanding **الوجود المنبسط**
 existence; unfolded existence
 نورا الوجود المنبسط المشار اليه بقوله تعالى:
 «اينما تولوا فثم وجه الله» ٢٣/٣٧؛ المسمى
 بالفيض المقدس ٤/٥٢ ؛ لاجوهر ولا عرض
 ١٠/٦٥ ؛ لايتكثر الا بتكثر الموضوعات
 ١٨/١٧٠
 self-subsistent existence **الوجود النفسى**
 الوجود المطلق ينقسم الى الرابط والنفسى
 ٢/٨٦ ؛ ان الوجود رابط ورابطى ثمت
 نفسى ٢/٩٤ ؛ قسما ١٨/٩٤
 existence not-in-itself **الوجود لا فى نفسه**
 هو مفاد كان الناقصة ٦/٩٤
 existence in-itself **الوجود فى نفسه**
 يقال له الوجود المحمولى ٥/٩٤
 existence in-itself **الوجود فى نفسه لغيره**
 for - something - else
 كوجود العرض ١٥/٩٤
 existence in-itself **الوجود فى نفسه لنفسه**
 for-itself

inhering existence **الوجود الرابطى**
 ان الوجود رابط ورابطى ٢/٩٤ ؛ المعنى
 المشترك بينه وبين الوجود النفسى ٤/٩٤ ؛
 معناه المشهورى ٧/٩٤
 the existence of an **وجود العرض**
 accident
 مفاد كان الناقصة ١١/٩٤ ؛ محمولى يقع
 فى هلية البسيطة ١١/٩٤ ؛ فى نفسه عين
 وجوده لغيره ١٦/٩٤
 concrete (external) **الوجود العينى**
 existence
 موافقة الوجود الكتبى واللفظى للوجود
 الذهنى والعينى ٩/٤٨ ؛ ترتب الاثار
 مشروط بالوجود العينى ١٠/٦٣
 existence in a written **الوجود الكتبى**
 form
 ٨/٤٨
 existence in a **الوجود اللفظى**
 pronounced form
 ٨/٤٨
 material existence **الوجود المادى**
 ظهور الشئ به ١٧/٨٤
 existence posterior **الوجود المتأخّر**
 (to something else)
 ٦/١٠٥
 predicative existence **الوجود المحمولى**
 هو مفاد كان التامة ٥/٩٤ ؛ وجود العرض

تقسيمها ١٤٧/١؛ الهووية من العوارض

الذاتية لها ١٥٠/٢

الوحدة الجامعة inclusive unity

٢/٥٩

وحدة الجهة the unity of aspect

من شروط المتقابلين ١٥٣/٥

الوحدة الحقة true unity

صرف النور وبحت الوجود الذي هو عين

الوحدة الحقة ٥٣/٩؛ التي هي حق الوحدة

١٤٧/٥؛ اعنى الواحد فيها نفس الوحدة

١٨/١٤٧

الوحدة الحقة الحقيقية true and real

unity

اول صادر منه لابد ان يكون واحداً

بالوحدة الحقة ١٧١/٢

الوحدة الحقة الظلية true but shadowy

unity

في مقابل الوحدة الحقة الحقيقية ١٧١/٣

الوحدة الحقيقية real unity

معيارها ١٤٠/٨

وحدة الحمل the unity of predication

اعتبر في التناقض وراء الوحدات الثمانية

١٨/٦٢

وحدة الزمان unity of time

من شروط المتقابلين ١٥٣/٦

الوحدة العددية numerical unity

كوجود الجواهر ١٤/٩٤

الوجود في نفسه لنفسه بغيره existence

in-itself for-itself by-something-else

كوجود الجوهر ١/٩٥

الوجود في نفسه لنفسه بنفسه existence

in-itself for-itself by-itself

هو وجود الحق تعالى ١٩/٩

الوجودات الخاصة particular existences

بانحائها يطرد الاعداد ٥٢/٥؛ يلحقها

احكام اخر للمهيئات ٨/٧٠

وجه الله the Face of God

«اينما تولوا فثم وجه الله» ١٢/٤٦

وجه الواحد the Face of the One

واحد ١٢/٤٦

الوحدات الثمانية the eight kinds of

unity

المعتبرة في التناقض ١٨/٦٢

الوحدة unity

الوجود يدور عليه الوحدة بل عينه ١٤/٤٦

التي هي حق الوحدة ٥٥/٤؛ مسلك

الوحدة لاثبات الوجود الذهني ٥٩/٦؛

من العوارض التي تلحق المهيئة مع

الوجود ٢١/١٢٩؛ التي من حيث هي

نفس المهيئة ١٣٠/٩؛ غنية عن التعريف

الحقيقي ١٤٦/١؛ اعم الاشياء واعرفها

١٤٦/٢؛ مرادهم بمساوقتها للوجود

١٤٦/٧؛ عين الوجود في العين ١٤٦/٩؛

| | |
|--|---|
| من اعراض النسبية ١٣/١٨٦؛ كون الشيء بالحس مشاراً اليه ١٧/١٨٦ | مثال للوحدة بالخصوص ١٩/١٤٧ |
| particular position الوضع الخاص | numerical, الوحدة العددية المحدودة |
| شرط تأثير العلة ٥/١٦٩ | limited unity |
| container الوعاء | في مقابل الوحدة الحقة ٣/١٧١ |
| كل موجود فوجوده وعاء ٥/١١٣؛ ما يجري مجراه ١١/١١٣ | non-real unity الوحدة الغير الحقيقية |
| perpetual duration as a وعاء الدهر | ما واسطة العروض ليس معدماً ١٨/١٤٨؛ اقسامها ٢٢/١٤٨ |
| container | unity within الوحدة في الكثرة |
| مخصوص بالمبدعات ١٤/١٢١ | multiplicity |
| the container of mobile وعاء السيالات | احد موضع اتحاد المدرك مع المدرك ١١/٦٦ |
| things | the unity of place وحدة المحل |
| زمان ١٣/١١٥ | من شروط المتقابلين ٤/١٥٣ |
| time الوقت | the unity of existence وحدة الوجود |
| مرجح الحدوث ذات الوقت ٢/١١٧ | نسب الى جماعة من الصوفية ٤/٥١؛ القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٣/٥٦ |
| legal guidance الهداية التشريعية | middle term الوسط |
| النبي هادي الامة هداية تكوينية بباطنه وتشريعية بظاهره ٦/٣٨ | ما يقرن بقولنا: «لانه» ١٧/٥٠؛ الوسط بلا طرف محال ١٤/١٧٢ |
| formative guidance الهداية التكوينية | the middle and the end الوسط والطرف |
| ٦/٣٨ | دليل الوسط والطرف يبطل التسلسل ١٠/١٧٢ |
| is-it-the-case?; «whether» هل هو | qualifying a الوصف بحال المتعلق |
| قد يكون «ما هو» «هل هو» ١٣/١٢٨ | thing by a property of something else with which it is connected |
| simple «whether- الهيات البسيطة | ٢٢/١٤٨؛ ٣/١٤٧؛ ٥/١١٩؛ ١٧/١٠٩ |
| nesses» | indicating quality الوصف العنواني |
| مفاد «كان» التامة متحقق فيها ٦/٩ | اذا لم يؤخذ في جانب الموضوع ١/١٠١ |
| composite «whether- الهيات المركبة | position |
| nesses | الوضع |

it-is-it-ness

الهوية

الاتحاد هو الهوية ٥/٢٠؛ مقسم الحمل

٢/١٥٠

personal ipseity

الهوية الشخصية

صرف النور وبحت الوجود الذي هو عين

الوحدة الحقّة والهوية الشخصية ٩/٥٢

initial ipseity

الهوية المبتدئة

في مقابل الهوية المعادة ٢١/٧٨

the ipseity which comes back

الهوية المعادة

back

في مقابل الهوية المبتدئة ٢١/٧٨

one single ipseity

الهوية الواحدة

اجتماع المتقابلين في الهوية الواحدة محال

١/٧٩

mode of being

الهيئة

احد معاني الصورة ٧/١٦٦؛ قديقال صورة

لكل هيئة وفعل ١٠/١٦٦

immobile mode of being

الهيئة القارة

في تعريف الكيف ٢/١٨٢

collectedness as a

هيئة المجموعية

mode of being

ذات المجموع شيء وهيئة المجموعية شيء

آخر ١٥/١٣٩

matter

الهولي

مصححة جهات الشرور ٥/١٠٩؛ اسر بالقوة

٣/١٢٤؛ هو القابل الخارجى ١٥/١٤٣

مفاد «كان» الناقصة متحقق فيها؛ ٧/٩

actualized «whether-ness»

الهلية البتية

الهلية منشعبة الى هلية بتية وغير بتية

٨/١٥١

simple «whether-ness»

الهلية البسيطة

الوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية

البسيطة ٣/٦٩؛ وجود العرض محمول في

في هلية البسيطة ١١/٩٤؛ مطلباً «هل»

البسيطة والمركبة ٧/١٢٨؛ الهلية منشعبة

الى هلية بسيطة ومركبة ٨/١٥١؛ ما يجاب

به عن السؤال بهل البسيط عن وجود الشيء

١٦/١٥١؛ لاتجربن قاعدة الفرعية فيها

١٧/١٥١؛ ثبوت شيء قد بدت ٢١/١٥١

non-actualized

الهلية الغير البتية

«whether-ness»

الهلية منشعبة الى هلية بتية وغير بتية

٨/١٥١

composite «whether-

الهلية المركبة

ness»

الوجود المقيد ما هو المحمول في الهلية

المركبة ٤/٦٩؛ مطلباً «هل» البسيطة

والمركبة ٧/١٢٨؛ الهلية منشعبة الى

هلية بسيطة ومركبة ٨/١٥١؛ ما يجاب

به عن السؤال بهل المركب عن حالات

الشيء ٣/١٥١

it-is-it

الهو هو

الحمل بالمواطة هو الهو هو ٣/١٥١

| | |
|---|---------------------------------------|
| اختلاف هيولى كل فلك بالنوع ١٦٧/١٦؛ | فى الدرجة الاولى نظير الهيولى الثانية |
| مثال للمادة البسيطة ١٦٨/٤، هي الجوهر | ١٤١/٩ وجدت قبل الصورة المعينة |
| المحل للجوهر الآخر ١٧٦/٣ | الهيولى المبهمة |
| the prime matter | ١٨/٦١ |
| الهيولى الاولى | one single matter |
| مثال للقوة الغير المتناهية ١٢٤/١٠ | الهيولى الواحدة |
| the secondary matter | يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار |
| المراد بالثانى فى المعقول الثانى ما ليس | ١٥/١٤٨ |

فهرست ها

- ۱- فهرست نام اشخاص
- ۲- فهرست نام فرقه ها و گروه ها
- ۳- فهرست نام کتابها
- ۴- فهرست مطالب شرح غررالفرائد

فهرست نام اشخاص

ابن سینا ، ابوعلی

قوله فی الوجود ۵/۴۲؛ تعریفه الوسط ۱۷/۵۰؛ ادّعی الضرورة فی امتناع إعادة المعدوم ۷/۷۸؛ قال: «ما جعل الله المشمش ممشا» ۱۴/۸۶؛ قوله فی الامکان الاخص ۱۶/۱۰۰؛ تفسیر الطوسی قوله فی الامکان الاستقبالی ۴/۱۰۱؛ تعریفه الممكن ۱۵/۱۱۲؛ رسمه قدرة الحيوان ۲۰/۱۲۴؛ قوله فی مهیة بشرط لاشی* ولا بشرط ۱۵/۱۳۱؛ صادف الرجل الحمدانی الذی یظنّ أنّ الطبیعی واحد بالعدد ۱۶/۱۳۳؛ قوله فی صورة الشی* ۵/۱۳۶؛ قوله فی قوة الشوقیة ۶/۱۶۴؛ قوله فی الصورة ۹/۱۶۶؛ قرّر دلیل الوسط والطرف ۱۰/۱۷۲؛ ستمی السالبة الكلية ضدّ اللموجبة الكلية ۱۰/۱۸۱؛ قوله فی معنی التکرّر فی تعریف «المضاف» ۲/۱۸۷.

ارسطو

قوله فی المقولات ۱۲/۱۷۸.

اسکندر

قوله فی باب اتحاد المادّة والصورة ۲۲/۶۵.

الاشعری، ابو الحسن

نفی الاشتراك المعنوی للوجود ۱۰/۴۸.

الامام، الامام الرازی، الفخر الرازی = الرازی، فخر الدین.

البصری، ابو الحسن

نفی الاشتراك المعنوی للوجود ۱۰/۴۸.

تلمیذ صدر المتألّهین = اللاهیجی، عبدالرزاق.

الجرجاني ، السيد الشريف

جوابه عن اعتراض الكاتبي في باب الحال ٣/٧٥؛ وصفه باب التركيب من الاجزاء
الحديثة ٣/١٣٧.

الحكيم المتأله = صدر المتألهين.

الحكيم المحقق الالهي = صدر المتألهين .

الدشتكي ، صدر الدين

قال بانطباع الاشياء في الذهن بالانفس ٤/٦١؛ قوله في تركيب الاجزاء ٤،٣/١٤١؛
قول الحكماء من قبله في تركيب الاجزاء ١١/١٤١؛ قال ليس للوجود فرد خارجي
ولا ذهني ٨/١٥٢.

الدواني ، جلال الدين

المذهب الذي زعم الدواني انه منسوب الى ذوق التائه ١٢/٥٦ ؛ قوله في الوجود
الذهني ٢/٦٢؛ اخذ السبزواري شيئاً من مذهبه وترك شيئاً ١٥/٦٥؛ بدّل الفرعية
بالاستلزام ٣/١٥٢.

الرازي ، فخر الدين

تأييده دعوى الاشتراك المعنوي للوجود ٤/٤٩؛ استحسن دعوى الضرورة في امتناع
اعادة المعدوم ٨/٧٨؛ نقله شهاب القائل بالبخت والاتفاق ١١/١٠٢ ؛ خصّص
الاحكام العقلية ٧/١٥٢؛ الشهاب الفخرية في قاعدة «الواحد...» ١٢/١٧٠؛
قال بان العلم اضافة ١١/١٨٤.

الساوي ، عمر بن سهلان

قوله في المقولات ١٣/١٧٨.

السبزواري ، الهادي ابن المهدي

يقول هاؤم اقرءوا كتابيه ١٠/٣٨.

السهروردي ، شهاب الدين

قوله فى انّ الاصل هو المهية والوجود اعتبارى ١٠/٤٣ ؛ شيوع مذهب مجعولية
المهية من زمانه ٤/٨٧ ؛ قوله فى المقولات ١٣/١٧٨ .

السيّد ، السيّد السّند ، السيّد السّناد ، السيّد المدقق = الدشتكى ، صدر الدين .

السيّد ، السيّد المحقق الدّاماد = ميرداماد ، محمد باقر .

شارح المواقف = الجرجاني ، السيّد الشريف .

الشيخ ، الشيخ الرئيس = ابن سينا .

الشيخ الاشراف ، الشيخ الاشراف = السهروردي ، شهاب الدين .

صاحب البصائر = السّاوى ، عمر بن سهلان .

صاحب حكمة العين = الكاتبي ، نجم الدين .

صاحب الشوارق = اللاهيجى ، عبدالرزاق .

صدر المتألّهين

قوله فى عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة ٩/٥٦ ؛ قوله فى الوجود

الذهنى ١٩/٦٢ ؛ اصرّ على كون العلم كيفاً حقيقة ١/٦٥ ؛ اخذ السبزوارى شيئاً من مذهبه

وترك شيئاً ١٥/٦٥ ؛ سلك مسلك التضاييف فى الوجود الذهنى ١/٦٦ ؛ اصطلاحه

فى الوجود الرابط ٩/٩٤ قوله بجعل الوجود ١٣/٨٧ ؛ اصطلاحه فى الامكان بمعنى

الفقر ٩/١٠٧ ، زاد سبق المسمى بالحقيقة ٢/١١٩ ، تبع السيّد السّند فى تركيب

الاجزاء ٤/١٤١ ؛ مذهبه فى كون التشخص بنحو الوجود ٤/١٤٢ ، طريقته فى دفع اشكال

قاعدة الفرعية ١/١٥٢

الطّوسى ، نصير الدين

كلامه فى المعقول الثانى ٦/٦٨ ، قوله فى الامكان الاستقبالى ٣/١٠١ ، قوله فى الصدق

والكذب ١٣/١٠١ .

العلامة الطوسى = الطوسى ، نصير الدين .

علي بن ابي طالب

قال: «كمال الاخلاص نفي الصفات عنه» ١٢/١١٤، من كلامه: «توحيده تميزه عن خلقه...» ١٥/١١٤.

الفارابي، ابونصر

قوله في معاني الحق ٢/٥٣؛ مذهبه في كون التشخص بنحو الوجود ٤/١٤٢، ذكره الدليل الاسد الاخير في ابطال التسلسل ١/١٧٣.

الفاضل القوشجي - القوشجي، علاء الدين.

فرغوريوس

قوله في وحدة الصورة المعقولة مع عاقل ٢٢/٦٥.

القوشجي، علاء الدين.

فرق قياماً بالذهن من حصول فيه ٢٢/٦٠.

الكاتبى، ديران.

عبر عن التعيين بلفظ «الخصوصية» ١٥/٤٧، اعترضه على حدّ الحال ١/٧٥.

الكعبى، ابوالقاسم.

قوله في مرجح الحدوث ٣/١١٧.

اللاهيجي، عبدالرزاق

قوله في الوجود الذهني ٩/٥٩، الوجود في عبارته في الشوارق ١٦/٦٤، قوله في

الجعل ٨/٨٧، قوله في ان وجود العرض مفاد «كان» التامة ١٠/٩٤، قدحه في قول

الداماد في السبق الدهري والسرمدى ١١/١١٩، قوله في حكم العقل على الكل بما

حكم به على كل واحد ١/١٧٢.

المحقق الدواني = الدواني، جلال الدين

المحقق الشريف = الجرجاني، السيد الشريف.

المحقق الطوسي = الطوسي، نصير الدين.

المحقق اللاهيجي = اللاهيجي ، عبدالرزاق.

المعلّم = ارسطو.

المعلّم الثاني = الفارابي ، ابونصر.

المعلّم الثالث = ميرداماد، محمدباقر.

ميرداماد ، محمدباقر.

قال نفس قوام المهية مصحّح حمل الوجود ١٥/٨٧، اصطلاحه في الوجود الرابط

٨/٩٤، ابدى حدوث الدهري ٢٠/١١٢، قيل له المعلّم الثالث ٢١/١١٢، زاد السبق

الدهري والسرمدي ٨/١١٩، قوله في الحدوث الدهري ١٩/١١٣، قوله في السبق

الدهري والسرمدي ١٦/١٢١، قوله في الحكم المستوعب الشمولي ٤/١٧٢.

الهمداني

الرجل الهمداني الذي يظنّ ان الطبيعي واحد بالعدد ١٦/١٣٣.

فهرست نام فرقه‌ها و گروه‌ها

الادباء

تعبيرهم الجعل البسيط ٨/٨٦.

الاشاعرة

يقولون بالعينية (عينية الوجود للمهية) ٧/٥٢، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤.

الاشراقي

قواه في الجعل ٢١/٨٦، ١/٨٩، قوله في مجعولية المهية ١٥/٩٠، قال انّ الله فاعل بالرضا ١١/١٥٨.

الاشراقيون

اطلاقهم لفظ الكلّي على رب النوع ٢/٥٢، تفتّنوا بقسم رابع من الميز ١٣/٧٢، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤.

الاشعري

يقول بعينية الوجود للمهية ذهنياً ٢/٥٠، لا يقول بالترجّح بلا مرجّح ١٠/١٠٢، نافٍ لمرجّح الحدوث ٨/١١٧، لاعلية ولا معلولية عنده ٩/١١٧، قال للقدرة معية بالفعل ١٤/١٢٥.

اصحابنا الافاضل

تعريفهم التقابل ٢/١٥٣.

الالهى

استعماله لفظ الامكان ١٠/١٠٠.

الالهیون

اصطلاحهم فی اطلاق الفاعل ١٣/١٦٠، لاجمأهم الهیون ١٤/١٦٠.

اهل الله

تعبرهم عن عالم العقل بعالم الامر ٦/٨٤.

اهل الذوق

یطلقون على الوجود الحقیقی لفظ الكلی ٢٢/٥١، یطلقون الوجود المطلق على ما لا یكون محدوداً ٦/٦٩، بعض اعتبارات المهیة تجری فی الوجود عندهم ٢/١٣١.

الحکماء

لم یقل احد منهم باصالة الوجود والمهیة معاً ٣/٤٣، قولهم بان مسألة ان الوجود خیر بدیهیة ١٧/٤٣، المحققون منهم قالوا بزيادة الوجود على المهیة فی الذهن لا فی العین ٣/٥٠، جماعة منهم قائلون بالاشباح فی الوجود الذهنی ٢١/٦٠، تسمیة العلم بالکیف عنهم مفصحة بالتشبیه والمسأحة ٣/٦٢، قد ساق الشیء لدهیم الایسا ٦/٧٤، لا یجوزون اعادة المعدوم ٢/٧٨، قولهم «كلما قرع سمعك...» ٧/٨٠، قولهم فی ما لادلیل على وجوبه ولا امتناعه ٩/٨٠، یعبرون بالعقل عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، قولهم بان الممكن مفتقر الى العلة ١٨/١٠٣، قولهم فی لوازم الواجب تعالی ٦/١٠٤، قولهم فی القادر ١٢/١٢٥، قولهم فی ترکیب المادّة والصورة ١٠/١٤١.

الحکیم

المعقول الثانی باصطلاحه ٩/٦٧، الحکیم الطبیعی قائل بانّ معطى التحرك فاعل ١٢/١٦٠.

ذوق المتألهین

القائلین بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٢/٥٦، قالوا حقیقة الوجود قائمة بذاتها وهی واحدة لا تکثر فیها ١/٥٧.

الصوفيّة

نسب الى بعضهم القول بوحدة الوجود ٤/٥١، قولهم في لوازم الواجب تعالى '٨/١٠٤، قالوا ان الله تعالى فاعل بالتجلى ٣/١٥٨.

الطبيعيون

اصطلاحهم في اطلاق الفاعل ١٢/١٦٠.

العرفاء

طريقتهم في اسماء الحق ٢/١١٥.

الفلاسفة

ينسب الى بعضهم القول بمسبوقية الوجود بالعدم المجامع ٧/١١٤.

الفلسفي

اصطلاحه في المعقول الثاني ١٦/٦٧.

الفهلويّون

مذهبهم في الوجود يستنبط من مسألة اشتراك الوجود ٢/٤٧، الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك ٢/٥٤، مذهبهم في مراتب الوجود الخارجية ٢٠/٥٦.

المتكلم

عمدة دواعيه على انكار امتناع اعادة المعدوم ١٨/٧٩، العالم عنده مسبوق الوجود بالعدم الزمان في الموهوم ٦/١١٤، كالمعتزلي ١٥/١٥٨.

المتكلمون

منهم من قال ما كان للوجود سوى الحصص ١٤/٥٦، قولهم في ان ليس للوجود سوى الحصص ١٣/٥٧، قوم منهم انكروا الوجود الذهني ٨/٦٠، معنى الصفة المتعارف عندهم ١٧/٧٤، اكثرهم يجوزون اعادة المعدوم وجماعة منهم لا يجوزونها ٢/٧٨، قولهم في عليّة الحدوث للحاجة ٣/١٠٥، القائلون بالاولوية الغيرية ٤/١٠٦، الكعبي منهم ٣/١١٧، رسم الشيخ قدرة الحيوان خلافا لهم ٢٠/١٢٤.

المشاءون

قول المحققين منهم في تحقق الوجود واعتبارية المهية ٨/٤٣ ، الوجود عند المشائية من الحكماء حقائق تباينت ٧/٥٥ ، ابطال مذهبهم في الوجود ٦/٥٦ ، مذهبهم في افراد الوجود الخارجية المتخالفة ١٩/٥٦ ، فرفوريوس من اعاضهم ٢٢/٦٥ ، حصروا اقسام التمايز في الثلاث ١٢/٧٢ ، قول المحققين منهم في الجعل ١/٨٨ ، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٧/١٠٤ ، قالوا ان الله تعالى فاعل بالعناية ٧/١٥٨ ، حصروا العلم الحضوري في علم كل عالم بذاته ١/١٨٥ .

المعاصرون

مغالطتهم من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩ .

المعتزلة

قولهم في ان المهية في حال العدم ثابتة ٤/٧٤ ، جعلوا الجوهرية من الاحوال ١/٧٥ ، قولهم في لوازم الواجب تعالى ٨/١٠٤ .

المعتزلي

جعل الثبوت اعم من الوجود ٧/٧٤ ، جعل العدم اعم من النفي ٨/٧٤ ، بعضهم قال بتحقيق الواسطة بين الوجود والمعدوم ١١/٧٤ ، بعضهم قال بنى الواسطة بين الثابت والمنفي ١٢/٧٤ ، قوله في مرجح الحدوث ٥/١١٧ ، قال فعل الله معلل بالاغراض ١٥/١٥٨ .

المنطقي

المعقول الثاني باصطلاحه ٨/٦٧ ، استعماله لفظ الامكان ١٠/١٠٠ .

المنطقيون

الشيء الذي اعتبره الجمهور منهم في الامكان الاستقبالي ٢٠/١٠١ ، اصطلاحهم على العدم والملكة في مبحث المقولات العشر ٩/١٥٤ ، اطلاقهم الصفة على امر عديم ٩/١٨١ .

فهرست نام کتابها

الاسفار

۱۶،۱۱/۱۰۸،۹/۹۴،۲۳/۸۷،۲/۶۶،۳/۶۴،۲۰/۶۲،۹/۵۶

الاشارات

۱۶/۱۰۰

الافق المبین

۱۱/۱۰۴،۹/۹۴

البصائر

۱۳/۱۷۸

تعالیق الاسفار

۲/۶۶،۳/۶۴

حکمة العین

۱۵/۴۷

شرح الاشارات

۱۳/۱۰۱،۴/۴۹

شرح المقاصد

۹/۵۹

الشفاء

۱۱/۱۷۶،۱۰/۱۷۲،۱۴/۱۶۷،۹/۱۶۶،۶/۱۶۴

الشوارق

۱۶/۶۴،۹/۵۹،۵/۵۱

غور الفرائد

٧/٣٩

قاطيغورياس

٢/١٨٧،٨/١٥٤

القبسات

١٦/١٢١،٤/١٧٢

المبدء والمعاد

٩/٥٦

منطق الاشارات

١٦/١٠٠

المنظومة

٢/٣٩، ١٣/٣٨

المنظومة في المنطق

٧/١٢٨

المشاعر

١/٦٦

المواقف

٩/٥٩

النجاة

٥/٤٢

فهرست مطالب شرح غرر الفرائد

المقصد الاول فى الامور العامة

ريدة الاولى فى الوجود والعدم

غرر فى بداهة الوجود — ٤٢

غرر فى اصالة الوجود — ٤٣

غرر فى اشتراك الوجود — ٤٧

غرر فى زيادة الوجود على المهيّة — ٥٠

غرر فى انّ الحقّ تعالى انّية صرفة — ٥٣

غرر فى بيان الاقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكثرتها — ٥٤

غرر فى الوجود الذهني — ٥٨

غرر فى تعريف المعقول الثاني وبيان الاصطلاحين فيه — ٦٧

غرر فى ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم — ٦٩

غرر فى احكام سلبية للوجود — ٧٠

غرر فى انّ تكثّر الوجود بالمهيّات وانه مقول بالتشكيك — ٧٢

غرر فى انّ المعدوم ليس بشئ وشروع فى بعض احكام العدم والمعدوم — ٧٤

غرر فى عدم التمايز والعليّة فى الاعدام — ٧٧

غرر فى انّ المعدوم لا يعاد بعينه — ٧٨

غرر فى دفع شبهة المعدوم المطلق — ٨١

غرر فى بيان مناط الصدق فى القضية — ٨٣

غرر فى الجعل — ٨٦

الفريدة الثانية في الوجوب والامكان

- غرر في المواد الثالث - ٩٤
- غرر في انها اعتبارية - ٩٦
- غرر في بيان اقسام كل واحد من المواد الثالث - ٩٨
- غرر في ابحاث متعلقة بالامكان بعضها باصل الموضوع وبعضها باللواحق - ١٠٠
- غرر في بعض احكام الوجوب الغيرى - ١٠٦
- غرر في الامكان الاستعدادى - ١٠٨

الفريدة الثالثة في القدم والحدوث

- غرر في تعريفها وتقسيمها - ١١٢
- غرر في مرجح العالم - ١١٧
- غرر في اقسام السبق وهى ثمانية - ١١٨
- غرر في بعض احكام الاقسام - ١٢٠
- غرر في تعيين مافيه التقدم فى كل واحد منها - ١٢١

الفريدة الرابعة في الفعل والقوة

- غرر في اقسامها - ١٢٤

الفريدة الخامسة في المهية ولواحقها

- غرر في تعريفها وبعض احكامها - ١٢٨
- غرر في اعتبارات المهية - ١٣١
- غرر في بعض احكام اجزاء المهية - ١٣٤
- غرر في ان حقيقة النوع فصله الاخير - ١٣٦
- غرر في ذكر الاقوال في كيفية التركيب من الاجزاء الحديثة - ١٣٧
- غرر في خواص الاجزاء - ١٣٩
- غرر في انه لا بد في اجزاء المركب الحقيقى من الحاجة بينها - ١٤٠

غرر فی انّ التركيب بين المادّة والصورة اتحادی او انضمامی - ١٤١

غرر فی التشخيص - ١٤٢

غرر فی التمييز بين التمييز والتشخيص وبعض اللواحق - ١٤٣

الفريدة السادسة فی الوحدة والكثرة

غرر فی غنائها عن التعريف الحقيقي - ١٤٦

غرر فی تقسيم الوحدة - ١٤٧

غرر فی الحمل - ١٥٠

غرر فی التقابل واقسامه - ١٥٣

الفريدة السابعة فی العلة والمعلول

• غرر فی التعريف والتقسيم - ١١٦

غرر فی انّ اللائق بجانبه تعالى 'ای' اقسام الفاعل - ١٥٨

غرر فی انّ جميع اصناف الفاعل الثمانية متحققة فی النفس الانسانية - ١٥٩

غرر فی البحث عن الغاية - ١٦١

غرر فی دفع الشكوك عن الغاية - ١٦٢

غرر فی العلة الصورية - ١٦٦

غرر فی العلة المادية - ١٦٧

غرر فی احكام مشتركة بين العلل الاربع - ١٦٨

غرر فی بعض احكام العلة الجسمانية - ١٦٩

غرر فی احكام مشتركة بين العلة والمعلول - ١٧٠

المقصد الثاني فی الجوهر والعرض

الفريدة الاولى فی رسم الجوهر وذكر اقسامه

الفريدة الثانية فی رسم العرض وذكر اقسامه

الفريدة الثالثة فی البحث عن اقسام العرض

غرر فى الكم - ١٨٠

غرر فى الكيف - ١٨٢

غرر فى العلم - ١٨٤

غرر فى الاعراض النسبية فمنها الاين والمتى - ١٨٦

XXVIII A. ĞĀmiri

Al-Amad Ğala al-Abad, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Mujtabavi

Bunyād i Hikmat i Sabzavāri, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavāri* (Tehran, 1961)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thānī

Ma'ālim al-Uṣūl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nāṣir Khusraw

Ẓād al-Musāfirīn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nāṣir Khusraw

Ẓād al-Musāfirīn, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavi

Sharḥ i Qabasāt, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lāhijī

Shawāriq al-Ilhām fī Sharḥ i Tajrīd al-Kalām, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. McDermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (under print)

XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Ma'ād, edited by A. Nurānī (under print)

XXXVII H. M. H. Sabzawāri (See No. I)

XVII M.Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under print).

XXVII I. Juvainî

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited and introduced by R. Frank (under print).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II : Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflâtûn fi al-Islâm : texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûstari, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)

II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzûmah")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M. M. Āshtiyânî

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah

Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXVII

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Gulshan Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID

or

SHARH-I MANZUMAH-I

H. M. H. SABZAWARI

Part One

METAPHYSICS

Edited by

M. MOHAGHEGH & T. IZUTSU

Second Edition

Tehran, 1981

1401

A. H.

DATE DUE

| DUE | RETURNED |
|------------------------|----------|
| MAR 17 1989 | |
| SEP 19 1989 | |
| JUN 11 1991 | |
| FEB 21 1992 | |
| NOV 17 1992 D | |
| OCT 14 1993 | |
| OCT 27 1993 | |
| OCT 27 1993 | |
| | |
| | |
| | |
| | |

H. M. H. SABZAWARI

1797/98 - 1872

**SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID
OR
SHARH-I MANZUMAH-I
HIKMAT**

**I
METAPHYSICS**

TEHRAN

1981